PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

LUCIEN GOLDMANN — pišu: R. Supek o L. Goldmannu kao čovjeku, misliocu i borcu, P. Vranicki o ličnosti L. Goldmana, E. Prohić o estetici L. Goldmanna, L. Goldmann — Posljednji referat na Korčulanskoj ljetnoj školi 1970. i Bibliografija njegovih radova ▲ PORTRETI I SITUACIJE — pišu: K. A. Megil o G. Lukácsu, E. Pajnić o S. de Beauvoir, E. Paci o Fenomenologiji i političkoj ekonomiji ▲ DISKUSIJA — pišu: E. Heintel o dijalektici metajezika i Th. Meyer o J. Habermasu ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — o knjigama E. Tugendhata, L. Goldmanna i E. Finka pišu: M. Damnjanović, V. Potkovac i N. Miščević ▲ OBAVIJESTI — Informacija o ciljevima i radu Korčulanske ljetne škole

LUCIEN GOLDMANN

2 · 1971

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAN KANGRGA, IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Glavni i odgovorni urednici:

GAJO PETROVIĆ i RUDI SUPEK

Sekretar redakcije:

BRANKO DESPOT

Tehnički urednik:

MIROSLAV JILEK

Članovi redakcijskog savjeta:

KOSTAS AXELOS (Pariz), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Rim), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), MLADEN ČALDAROVIĆ (Zagreb), Božidar DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), † LUCIEN GOLDMANN (Pariz), ANDRÉ GORZ (Pariz), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Beč), AGNES HELLER (Budimpešta), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Varšava), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Prag), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), HENRI LEFEBVRE (Pariz), GEORG LUKÁCS (Budimpešta), SERGE MALLET (Pariz), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budimpešta), KURT WOLFF (Newton), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Izdavač:

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO, ZAGREB

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigoveznica »Jože Rožankoviće«, Sisak, telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 28, telefon 440-449. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korice: Irislav Meštrović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, MART — APRIL 1971. GODINA VIII — BROJ 2

LUCIEN GOLDMANN

Rudi Supek / Lucien Goldmann — Čovjek, mislilac i borac 171
Predrag Vranicki / O ličnosti Luciena Goldmanna . . . 183
Eleonora Prohić / Istorizacija estetičkih kategorija kao princip promišljanja umetnosti u delu Luciena Goldmanna 189
Lucien Goldmann / Dijalektika danas 197
Lucien Goldmann — Bibliografija 211

PORTRETI I SITUACIJE

Kenneth A. Megil / Georg Lukács — ortodoksni marksist 215
Erna Pajnić / Simone de Beauvoir 227
Enzo Paci / Fenomenologija i utemeljenje političke ekonomije 249

DISKUSIJA

Erich Heintel / Dijalektika metajezika 265
Thomas Meyer / Između filozofije i stroge znanosti: Jürgen Habermas 273

PRIKAZI I BILJEŠKE

Milan Damnjanović / Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger 289
Vesna Petkovac / Lucien Goldmann: Marxisme et les sciences . . 292
Nenad Miščević / Eugen Fink: Metaphysik und Tod 295

OBAVIJESTI

Informacija o ciljevima i radu Korčulanske ljetne škole . . 299

LUCIEN GOLDMANN — ČOVJEK, MISLILAC I BORAC

Rudi Supek

Zagreb

Postoje ljudi koje iznenadno sretnemo u životu, a imamo utisak da ih odavno poznajemo. Odakle ih se sjećamo? Da li otuda što se kreću u istom krugu ideja, imaju srodne interese, teže istim idealima i založili su se potpuno za istu stvar koja nam leži na srcu? Da li to otuda što izražavaju najbolje jednu kulturnu sredinu u kojoj smo duže vremena boravili, što nose njezin duh u sebi i izražavaju njezin način ponašanja, tako da su živi dio jedne kulture čiji nam je dodir drag i potreban? Da li je to u osnovi ipak zbog toga što se radi o jednom obliku životnosti, o jednom načinu odnosa prema ljudskoj egzistenciji, naročito onaj oblik postojanja jednog intelektualca koji podjednako pazi na svoju nezavisnost duha kao i na strastvenu angažiranost za ideje kojima će pokrenuti ljude i svijet naprijed? Nije li, dakle, mnogo više onaj *stil* života i mišljenja koji nam jednog čovjeka čini odavno poznatim, nego srodnost u idejama i intelektualnim bavljenjima u kojima se možemo dosta razlikovati? Kada susretnemo takvog čovjeka i kad ga iznenadno izgubimo, neminovno se pitamo što čini bitnom onu duhovnu zajednicu u kojoj žive neke grupe intelektualaca, koje se kao zajednica osjećaju.

Lucien Goldmann je nosio u sebi onu radoznalost i upornost koja obilježuje istraživačke duhove, te mu je svaki dogmatizam bio stran, i pored strastvene angažiranosti u svojim filozofskim i deološkim koncepcijama. To već i zbog toga što mu je čitava života sam pojam »partijske discipline« i »ideološkog konformizma« iz bilo kakvih taktičkih razloga ostao nepoznat. Kao mnogi marksistički intelektualci nije smatrao da je potrebno davati političke koncesije na račun progresivnosti određenih idejnih spoznaja, od kojih mu je bilo najviše stalo, i tako se i pored svoje prividne »apolitičnosti« ili, tačnije, »bespartijnosti« nalazio uvijek u prvim redovima marksističke intelek-

tualne avangarde, uvjeren da se ne može predstavljati avangardu u komunističkom pokretu ako se ne brani najprogresivnije ideje u samom marksizmu i znanstvenim dostignućima koje marksizam prirodno usvaja. Tako se nužno našao u redovima one »nezavisne marksističke ljevice« koja danas ide od Habermasa do Marcusea, od Kosika do Fromma, od Lefebvrea do Blocha i Lukácsa, one marksističke ljevice koja danas u pravom smislu spašava ugled socijalizma i predstavlja »savjest progresivnog čovječanstva«. Goldmann je u toj ljevici zauzimao svoje posebno i istaknuto mjesto. On je u francuski marksizam, u onaj ambijent toliko dinamičan i pun diskusija u Quartier Latineu i Saint Germainu, koji je dugo živio pod utjecajem jedne više scijentističke marksističke tradicije (veliki utjecaj časopisa »La Pensée« sa Langevinom, Wallonom, Prenantom, Laberennom i drugima), unio je jednu novu komponentu marksističke orijentacije — više humanističke i »duhovno-znanstvene«, koja je vukla podjednako svoj korijen iz Marxovih »ranih radova« i Lukácsa (autora »Povijesti i klasne svijesti«), čijim se učenikom Goldmann uvijek smatrao, kao i od diltheyevsko-weberijanske tradicije analize »weltanschauunga« kao izraza duhovnih cjelina jedne epohe. Zahvaljujući ovoj njegovoj orijentaciji Goldmannu je uspjelo ono, što nije uspjelo najuglednijim francuskim naučenjacima, pa čak niti nobelovcu Langevinu, da svojim radovima prokrči put marksizmu na francuski univerzitet. »To je bilo nesumnjivo prvi puta, piše poznati sociolog Jean Duvignaud, povodom smrti Luciena Goldmanna, da je *marksistička misao* kao takva — ne nekakav razvodnjeni ili pedantni marksizam, prikriveni marksizam — prodrla na Univerzitet. Ona ga više neće napustiti.« Doista, Goldmann je pokucao na velika vrata koja su uvijek vodila na francuski Univerzitet — francuski književni klasicizam sa Racineom i jansenistička filozofija sa Port Royalom. Jedan nepoznati stranac usudio se da prodre u francusko akademsko svetilište i osvijetli ga jednom »barbarskom filozofijom« — marksizmom.

* * *

»Lucien Goldmann je mrtav. Evo, već dvadeset godina kako je podsjećao na Dantona — bikovska šija, razmršena kosa, ogoljeli vrat. Pohađao je kavanu Flore i ideološke diskusije. Njegov plavi pogled odavao je jednu vrstu nedužnosti — one rase ljudi u iščezavanju koji potpuno podređuju svoj život vlastitim idejama.

U to vrijeme on se čudio da mlade djevojke, sa kojima je brbljao u kavanama, iščezavaju 25. decembra prema ponoći: on nije znao da postoji Polnoćka. On, uostalom, nije mario ni za kakve obrede. Pad je svršio sa govorom, uzimao je svoj bicikl i nestajao u noći.

Bez obzira na vrijeme i moment, Goldmann je uvijek bio spreman da započne neku filozofsku diskusiju. Ulagao je u nju

blagu tvrdoglavost, prisnu toplinu. Jednog dana, ovaj sanjar, ova skitalica iz Saint Germaina, odluči se da napiše ono što je rasipao sa prijateljima. I tada, naglo, sve se izmijenilo.

Obrana na Sorbonni Goldmannove teze (izašle 1955. u izdanju Gallimard pod naslovom »Sakriveni Bog«) predstavljala je događaj. Objavljivanje njegovih knjiga izazvalo je druge rasprave i dijaloge. Odmah zatim ušao je u naučni svijet i postao direktorom studija na Ecole pratique des Hauttes Etudes. Privlačan boem postao je strastveni profesor sa nesumnjivim utjecajem.« (Jean Duvignaud, u »Le Nouvel Observateur«, 12. 10. 1970)

* * *

Lucien Goldmann je rođen 1913. u Bukureštu, a čitavo svoje djetinjstvo je proveo u jednom malom rumunjskom gradiću, Botosani, gdje je i završio srednju školu. Nakon mature studirao je na Pravnom fakultetu u Bukureštu, i gdje je prvi put došao u dodir s marksizmom.

1933. proveo je jednu godinu u Beču, gdje je naročito pohađao predavanja Maxa Adlera, jednoga od najistaknutijih teoretičara austro-marksizma, ali je tamo otkrio i tri prve knjige od Georga Lukácsa (Die Seele und die Formen; Die Theorie des Romans; Geschichte und Klassenbewusstsein) koje će ostaviti na njega odlučujući utjecaj.

1943. došao je u Pariz da bi radio na doktoratu iz političke ekonomije također na Pravnom fakultetu, a istovremeno na Sorbonni diplomirao iz njemačkog i filozofije. U to vrijeme on teorijski dozrijeva, svladava osnovne kategorije kasnijeg mišljenja, među kojima će centralno mjesto zauzeti kategorija Totaliteta.

1940. bježi pred okupacijom sjeverne Francuske sa strane hitlerovaca i dolazi u Toulouse, gdje ga zatvaraju u koncentracioni logor i odakle uspijeva pobjeći. Kad su nacisti okupirali i slobodnu francusku zonu u 1942. prelazi ilegalno u Švicarsku, gdje ga također zatvaraju u jedan logor za izbjeglice i gdje ostaje interniran sve do septembra 1943. godine, kad je došlo do kapitulacije Italije. Zahvaljujući intervenciji Jeana Piageta, istaknutog psihologa na ženevskom univerzitetu, on je oslobođen i dobiva jednu stipendiju. Tako on dolazi u dodir s genetičkom psihologijom Jeana Piageta. Upisuje se na univerzitet u Zürichu i prijavljuje doktorsku disertaciju: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik.* Nakon toga on je jednu godinu asistent kod Jeana Piageta u Ženevi. Radovi iz genetičke psihologije veoma će ga impresionirati i bit će ujedno potvrda za neke dijalektičke probleme kojima se bavio.

Nakon Oslobođenja vraća se u Pariz i dobiva na C. N. R. S. najprije mjesto atašea za istraživanja, a zatim samostalnog istraživača. Tada počinje raditi na doktorskoj disertaciji koja će ga načiniti poznatim: *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans »Les Pensées« de Pascal et le théâtre de Racine.* Tu će primi-

jeniti marksističku analizu na književnost u funkciji kolektivnih mentalnih struktura koje su svojstvene određenim društvenim grupama. Ovo djelo je trebalo da uđe u jedan širi rad o dijalektičkom mišljenju a koji je trebao još obuhvatiti studije o »Goetheu« i »Marxu«. U međuvremenu Emile Bréhier je zatražio od njega da svoju kolekciju »Nouvelle Encyclopédie Philosophique« (P. U. F.) jedan svezak koji će se pojaviti pod naslovom »*Sciences humaines et philosophie*« (1952). »*Le Dieu caché*« se pojavio 1956. i on je značio prvi pokušaj da se u Francuskoj obnovi literarna kritika sa sociološkog gledišta, te je djelo izazvalo mnogobrojne polemike kako među sveučilišnim nastavnicima tako i među marksistima. Valja imati ovdje na umu da je u Francuskoj tradicionalna pozitivistička kritika koja je išla od H. Tainea do Ch. Laloa između dva rata neprimjetno zamrla.

U 1959. objavio je »Recherches dialectiques« (djelo koje je i kod nas prevedeno u izdanju V. Masleša u Sarajevu), zbirku rasprava o marksističkoj dijalektici i njenoj primjeni na konkretne probleme sociologije i sociologije književnosti. Iste godine je imenovan za direktora studija na Ecole pratique, položaj koji će zadržati do svoje smrti. Tu je organizirao nastavu iz sociologije književnosti i filozofije, baveći se naročito problemima jedne marksističke filozofije i sociologije te sociologijom romana.

1961. godine Institut de Sociologie Slobodnog univerziteta u Bruxellesu ga je zamolio da organizira jedan Centar za sociologiju književnosti. On je postao 1964, direktor toga centra i istraživanja na tome centru objavljena su u nekoliko izdanja ovog Instituta pod naslovom »Sociologie de la Litterature« (Editions de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles) U okviru ovoga rada organizirao je više kolokvija na kojima je uspio okupiti najistaknutije teoretičare umjetnosti i književnosti, kao i same stvaraoce. Među ostalima, svoje priloge na tim diskusijama dali su Nathalie Sarraute, Alain Robbe-Grillet, René Girard, Erich Köhler, Roland Barthes, Arthur Doucy, Edoardo Sanguinetti, Henri Lefebvre, Charles Aubun, Jean Starobinski, Robert Escarpit, Yan Kott, Theodor Adorno, Jean Duvignaud. U okviru ovih istraživanja objavio je »Pour une sociologie du roman«, 1964. (također prevedeno kod nas). Pored romana zanimao ga je i suvremeni teatar i poezija (Genet, Sartre, Gombrovicz, Sainte John Pierce). Mnoge od tih studija rezultat su seminarskog i kolektivnog rada, jer je Goldmann imao običaj da svoje ideje stalno provjerava u diskusijama i razmjeni mišljenja.

Posljednjih godina svojeg života sve se više zanimao problemima suvremenog zapadnog društva. Nakon njegove smrti pojavila se u Gallimardu zbirka rasprava pod naslovom »*Marxisme et Sciences humaines*«, (1970) koje sadrže njegove analize i stavove o raznim pojavama zapadnog društva i u kojima se ogleda njegova briga da se dođe do jednog novog, humanističkog i samoupravnog koncepta evropskog socijalizma. Posthumno se pojavila u izdanju Anthropos i zbirka literarnih studija »*Structures*

mentales et création culturelle« (1970) gdje nastoji precizirati svoju metodu genetičkog strukturalizma u izučavanju literature.

Čitav životni opus Luciena Goldmanna svjedoči o nastojanju jednog osvjedočenog marksiste, koji je na tragu Hegelove, Marxove i Lukácseve misli, posvetio svoja istraživanja ne samo jednoj posebnoj znanosti, kao što je sociologija literature, nego podjednako razvitku socijalističke misli. Progresivnost njegova mišljenja brzo ga je dovela u dodir sa jugoslavenskim pokušajem da se ostvari radničko samoupravljanje, čije je ideje čvrsto prihvatio i uvijek na svim evropskim forumima na kojima je uzimao riječ sa žarom branio. Isto je tako veoma usko surađivao sa studentima u Parizu za vrijeme majskih događaja 1968. godine.

Članovi redakcije »Praxis« i mnogi učesnici Korčulanske ljetne škole pamtit će Luciena Goldmanna kao iskrenog prijatelja naše zemlje i kao vatrenog pobornika da se idejom radničkog samoupravljanja rehabilitira socijalizam od one degradacije koju je doživio u staljinizmu i svojoj etatističkoj praksi.

* * *

Ako će Goldmann u historiju marksističke misli ući prvenstveno kao nastavljač lukačevske marksističke orijentacije, na području sociologije ostat će poznat kao tvorac »genetičkog strukturalizma« primijenjenog naročito na izučavanje književnosti. U osnovi jednog i drugog leži pokušaj da se na povijesne situacije dijalektički primijeni kategorija totaliteta. Povijesne situacije su »signifikantne (značajne) strukture«, jedan veoma složeni totalitet značenja, koji intuitivno zahvaćamo, a čiji nosioci su ne bilo kakve društvene grupacije već »društvene klase«, budući da su društvene klase one koje po svojoj povijesnoj ulozi pretendiraju na totalitet, društvene egzistencije i osmišljavanje te egzistencije. Ovaj totalitet značenje jedne povijesne situacije ne možemo pročitati na pozitivistički način, ako naprosto analiziramo stanje »klasne svijesti« ili »kolektivne svijesti« (u durkheimovskom smislu) jedne klase ili grupacija koje je predstavljaju Kao što u diltheyevsko-weberijanskoj analizi »duha jednog vremena« moramo smisao tražiti dublje tako i Lukács upozorava da historičar ili sociolog mora sadržaj značenja jednog povijesnog totaliteta odrediti ne prema naprosto danoj nego prema *»maksimumu moguće svijesti«* jedne klase ili njenih predstavnika. Kako doći do ovog »maksimuma moguće svijesti«? Tu se Lukács i Goldmann slažu sa Diltheyem i Weberom: valja se obratiti na najistaknutije pojedince na području duhovnog stvaralaštva, to su »veliki *reprezentativni* pisci koji, na jedan manje ili više koherentan način, izražavaju onaj pogled na svijet koji odgovara maksimumu moguće svijesti jedne klase; to naročito važi za filozofe, pisce i umjetnike.«[1]

---

1) L. Goldmann, Humanističke nauke i filozofija, str. 86.

Prema tome samo najveći umjetnici ili mislioci nosioci su »duha vremena«, posjeduju potrebni »genij« da bi ga izrazili. Prema tome, velika djela nose izvjestan »klasični karakter« — najbolje odražavaju svoju epohu, pa je i svaka prava umjetnost u izvjesnom smislu »klasičnu«. Ističući, kao i Thomas Mann, značaj ličnosti ili umjetničkog genija, Goldmann ne želi tim svojim stavom *vrednovati* velika djela ili umjetnike. Sociološka analiza nema nikakvu pretenziju da se bavi estetskom ocjenom djela, da ga osvijetli upravo kao umjetničko djelo. Daleko od toga! U jednoj bilješci on kaže: »Jedna sociološka studija može, u krajnjem slučaju, da pridonese objašnjenju kako je jedno djelo nastalo, ali ona nije nikako sposobna da pomogne da ga shvatimo.« (»Sociologija romana«). Dosljedno s tim stavom, sociološka analiza ne želi zamijeniti ili istisnuti estetsku analizu djela: ne radi se o tome da se literatura svede na ono što ona nije, objašnjava Goldmann u jednom članku u »Temps Modernes«, to jest, na izučavanje društvene sredine, ideologije — radi se o tome da se iza književnog izraza pronađe jedna šira pojava koja obogaćuje spoznaju djela i nastavlja razmišljanje ili osmišljavanje stvarnosti koje je započeo sam autor. Ovo je nesumnjivo legitimna težnja, jer nitko neće poricati da ono što možemo vrlo široko nazvati »duhom vremena« ili »maksimum svijesti« jedne klase ili grupacije, ono čime su se oduvijek bavili filozofi, sociolozi i povjesničari kulture predstavlja jednu dimenziju koja transcendira individualnu svijest, čak onda kad je ona i najgenijalnija, budući da svojim najvećim djelom, kao što je pokazala moderna psihoanalitička ili strukturalna analiza, ulazi u sferu »kolektivnog nesvjesnog«.

Ono u čemu se ovakav pristup izučavanju »duha jednog vremena« ili »društvene situacije« (Znaniecki) razlikuje od klasičnog fenomenološkog postupka koji je inaugurirao Dilthey u svojim velikim studijama o njemačkom romantizmu i klasičnoj filozofiji, da on u analizu »smislenog totaliteta« uvodi dvije nove dimenzije: jednu *sociološku*, koja ideje ili »signifikantne strukture« povezuje sa društvenim velikim grupacijama ili klasama, i, drugu, *genetičku*, da nastoji shvatiti »smislene totalitete« u njihovom povijesnom kretanju, a ne naprosto u jednoj fenomenološkoj tipologiji, zasnovanoj na »heterogenom kontinuumu« same povijesti. Ova ambicija predstavlja svakako napredak u poređenju sa fenomenološkom ili strukturalističkom statičnošću i relativnošću. Dodajmo odmah, da su Lukács i Goldmann na ovome putu načinili samo prve korake!

Goldmann smatra da postoji bitna razlika između tradicionalne sociologije književnosti, koja je nastojala da utvrdi veze između *sadržaja* jednog književnog djela i *sadržaja* kolektivne svijesti, i genetičke strukturalističke sociologije, čije osnovne premise ovako formulira u studiji o »Teatru Geneta«:

»a) bitna veza između društvenog života i književnog stvaranja ne odnosi se, prema toj metodi, na sadržaj ovih dvaju sek-

tora ljudske zbilje nego samo na *mentalne strukture*, na ono što možemo nazvati kategorije (!) koje organiziraju istovremeno empirijsku svijest određene društvene grupe i imaginarni svijet koji je umjetnik stvorio«[2]

Osjetljivi napredak u odnosu prema tradicionalnom Taineovskom pozitivizmu kao i prema sovjetskoj »teoriji odraza« u književnoj analizi načinjen je upravo u tome što je akcent pomaknut sa očitovanog sadržaja djela i društvenog mišljenja na *latentni sadržaj* kategorije koje oblikuju stvaranja ili mišljenje kao takvo. Ovaj metodološki stav je rezultat istraživanja koja su izvršena na području genetičke psihologije (J. Piaget, H. Wallon, J. Baldwin), koja je među svim znanostima najdalje otišla u pogledu »strukturalne analize«, kao i na području lingvistike i socijalne antropologije. Tako se stav Goldmanna podudara sa stavom Cl. Levi-Straussa, koji također stavlja težište na ono što uvjetuje ili strukturira samu društvenu svijest, na kategorije koje je konstituiraju, iako ostaju nesvjesne i nepoznate. Empiristički stav je ovdje prevladan na taj način da je težište stavljeno, kao i kod Kanta, na same »kategorije« ili »konstante« (Cl. Levi-Strauss)koje izgrađuju iskustvene cjeline ili »signifikantne strukture«. No, dok kod Kanta »transcendentalni objekt« je pretpostavljen kao hipoteza, dok on u socijalno-antropološkom strukturalizmu nije potreban, jer »struktura nosi samu sebe« čim se realizira u jednoj grupi, dotle u genetičkom strukturalizmu »transcendentalni objekt« je sama povijest i njena nutarnja dinamika koju valja odrediti.

Goldmann nastavlja sa objašnjavanjem svoje metode:

»b) iskustvo jednog jedinog pojedinca je suviše kratko i ograničeno dok bi mogao stvoriti sličnu mentalnu strukturu; potonja može biti rezultat samo odruženog djelovanja jednog značajnog broja pojedinaca koji se nalaze u analognim situacijama, to jest koji tvore jednu privilegiranu društvenu grupu(!), pojedinci koji su dugo živjeli na intenzivan način skup problema i nastojali da za njih pronađu jedno smisleno rješenje. To znači da mentalne strukture ili, da upotrijebimo jedan više apstraktan pojam, kategorijalne signifikantne strukture nisu individualni fenomeni već socijalni fenomeni;« (ibid. str. 301)

Dok je ovaj stav formalno tačan, on je, u stvari, izvor najvećih poteškoća u pogledu odnosa između »individualne svijesti« i »kolektivne svijesti«, poteškoća koje proizlaze iz toga što je moguće promatrati odnos individualne svijesti i kolektivne svijesti po principu stroge homologije, to jest identičnosti struktura, ili po principu heteronomnosti, to jest različnosti struktura, u kojem slučaju je homologija samo rezultat određenog procesa *socijalizacije*, koja međutim ne ukida nutarnje napetosti i oblike transcendiranja jedne svijesti pomoću druge. Goldmann teži od-

2) U posthumnom djelu »Structures mentales et Création culturelle«, izd. Anthropos, Paris, 1970, str. 300.

ređenoj homologiji i zanemaruje dijalektičke napetosti i razlike jedne i druge, i u tom pogledu on se razlikuje po metodi od gledanja koje je naročito razvila genetička psihologija, gdje je u pitanju stalno susret dviju bitno heterogenih struktura — ličnosti i društva. Goldmann nastavlja:

»c) spomenuti odnos između strukture empirijske svijesti jedne socijalne grupe i one koja upravlja svijetom stvorenog djela čini, u najpovoljnijim slučajevima za istraživača, jednu homologiju(!) više ili manje strogu ali često i jednostavnu značajnu vezu.

Može se dogoditi u toj perspektivi, da potpuno heterogeni sadržaji i čak suprotni budu strukturalno homologni ili da se nalaze u razumljivom odnosu na planu kategorijalnih struktura.« (ibid.)

Ako naglašavamo homolognost društvenih struktura i strukture umjetničkog djela tada lako zapadnemo u već poznati *sociologizam*, gdje se struktura djela tumači prema strukturi društvenih odnosa. Ako tu homologiju shvaćamo samo uvjetnom (kao dio povijesnog totaliteta), tako da između strukture djela i strukture društva stavimo jedan niz više ili manje *složenih medijacija* (unutar kojih dolaze u obzir naročito dva specifična determinizma — struktura ličnosti i struktura samog stvaralačkog akta), tada imamo jednu više dijalektičku koncepciju odnosa između društvenih situacija i umjetničkog izraza. (Na tome je inzistirao naročito Th. Adorno, i na jednom zajedničkom sastanku moje gledište se pododaralo gotovo potpuno sa Adornovim, budući da sam izvjesni polideterminizam kulturnog stvaranja već razvio u mojoj »Psihologiji građanske lirike«). Naglašavanje homologije je koji puta lakše kad je u pitanju sociologija romana, budući da i pisac ima ambiciju da tretira »velike teme društva«, nego kad je u pitanju poezija, muzika i slikarstvo. Goldmannova metoda nastala je na jednom privilegiranom sociološkom fenomenu kao što je roman, pa bi odmah zapala u mnoge poteškoće — ne toliko kao pristup, nego kao elaboracija potrebnih medijacija između struktura! — da se bavio više poezijom ili muzikom. Ali, već i sama činjenica da je prekinuta sa tradicionalnim empiricizmom i usvojen metodološki put kojim ide suvremena strukturalna analiza u sociologiji, psihologiji, antropologiji i lingvistici predstavlja izvjesnu renesansu marksističke sociologije književnosti. U tom smjeru valja očekivati daljnje i plodne rezultate onih koji će ovim putem nastaviti.

Nema sumnje da je Goldmann bio podjednako angažiran u problemima marksizma i socijalizma, kao i u pitanjima sociologije umjetnosti, pa je možda prva vrsta angažiranosti išla donekle na štetu potonje. Ali ta njegova angažiranost bila je i pokretač njegova djelovanja i intelektualne plodnosti. Jer istraživači i spekulativni duhovi bez strastvene predanosti stvari samog čovjeka jednom humanističkom idealu, ostaju najčešće sterilni ili akademski ishlapjeli.

Svoju borbu protiv dogmatizma u književnoj kritici prenio je i na borbu protiv dogmatizma u marksističkoj interpretaciji društva i samog socijalističkog ideala. Imao je veoma široko obrazovanje u markizmu i poznavao izvrsno historiju socijalističkog kretanja u Evropi. Oni koji se već decenijama bave poviješću socijalizma u Evropi mogli su od njega uvijek čuti za neke pojave i epizode iz radničkog i marksističkog kretanja koje su im bile nepoznate.

Ono što ga je dovelo u redove marksističke avangarde je spoznaja koja je mnogima bila zajednička, naime da se Marxova teorija reifikacije, fetišizma robno-novčanih odnosa i alijenacije čovjeka pokazala sve tačnijom u razvitku modernog kapitalističkog društva, a da se teorija progresivne pauperizacije proletarijata, na kojoj počiva stara lenjinistička i staljinistička strategija, pokazala netačnom. (I sam Marx ju je tretirao samo uvjetno!). Budući da društvena infrastruktura nije izvor onoga spontanog revolta, koji rađa masovna pauperizacija, to je uloga svjesnog elementa, i naročito lijeve inteligencije, naročito važna u razvijenom industrijskom društvu. Radnici i intelektualci su u tom društvu mnogo više zbliženi nastojanjima da ih se integrira u društvenu strukturu, naročito pomoću tehnokratskih ideja. »Izgleda očito, kaže Goldmann, da dokidanje apsolutne pauperizacije, stvaranje mehanizma ekonomske autoregulacije, progresivna nezainteresiranost, pasivnost i rastuća integracija pučanstva ukidaju svaku praktičku vrijednost i svaku političku šansu tradicionalnom programu jedne političke revolucije, socijalističke i proleterske, rođene u bijedi i koja prethodi ekonomskim promjenama.«[3]

Goldmann predlaže da se proletarijat mora orijentirati na »strukturalne reforme«, koje razlikuje od jednog »reformističkog programa« u duhu socijalne-demokracije, jer one podrazumijevaju da radnici »traže pravo na kontrolu i zatim pravo na upravljanje poduzećem«, dakle revolucionarne promjene. Ove su ideje na liniji koje zastupaju mnogi teoretičari »nove radničke klase« i »nove strategije«, kao što su A. Gorz, S. Mallet, Vittorio Foa, L. Magri i drugi, sa kojima je Goldmann održavao lične i prijateljske veze. Ovi zahtjevi idu u smislu jedne strategije koja se oslobodila etatističkog modela socijalizma, kao izraza društvene zaostalosti, i traži uspostavljanje samoupravnog socijalizma, ne samo kao socijalističkog ideala, nego i dijela neposredne strategije radničke klase koja preko prava participacije ide na pravo samoupravljanja. Takva strategija je najpogodnija da mobilizira najveći dio radnih slojeva društva, kako manuelnih tako i intelektualnih.

Ovaj socijalizam pretpostavlja istinsku humanističku zajednicu. »Socijalističko društvo mora ostvariti i razviti tim više tra-

3) U posthumnom djelu L. Goldmann, Marxisme et Sciences humaines, Gallimard, Paris, 1970, str. 298.

diciju zapadnjačkih humanističkih vrednota, jer im mora oduzeti ne samo njihov formalni karakter dokidajući društvene klase i eksploataciju, nego ih mora uključiti i organski povezati sa jednom istinskom ljudskom zajednicom, svjesnom transindividualnih vrednota oslobođenih onih velikih zapreka što su ih u pretkapitalističkim epohama predstavljali siromaštvo i eksploatacija.« (Ibid. str. 303)

Razvitak etatističkih i tehnokratskih ideja i društvene organizacije u suvremenom društvu ide u suprotnom pravcu od ostvarenja jedne humanističke zajednice. Na ovu pojavu je Goldmann često ukazivao:

»No kako se sve više razvijala industrija a zapadna društva su izašla iz prve industrijske revolucije — neću se ovdje osvrtati na čitavu analizu o razvitku monopola i imperijalizma koju su izradili klasici marksizma — moć buržoazije je postajala sve više i više opresivna; prekid između kulture i humanističkih vrijednosti, s jedne strane, i moći vladajućih klasa i Države, s druge strane se produbio. Ova pojava će ojačati još više a to su vrlo jasno pokazali Marcuse, Adorno i Frankfurtska škola — sa suvremenim razvitkom tehnokratskog društva.

Slične pojave javljaju se, razumije se, i u socijalističkim zemljama.« (ibid. str. 342)

Tehnokratske tendencije povezuju se sa opasnostima koje rađa »društvo obilja« i manipuliranje društvene svijesti pomoću sredstava masovnih komunikacija u rukama monopolističke elite.

»No, ono što zovemo novom radničkom klasom, ili također novim plaćeničkim srednjim slojevima, nalazi se u prilično drugačijoj situaciji (od tradicionalne). Nema sumnje, da se pitanje životnog standarda postavlja sasvim drugačije; poboljšanje standarda je očito i teško bi bilo, za ove slojeve, braniti tezu pauperizacije, čak i sa strane najdogmatskijih doktrinera. Zato se i pitanje alijenacije temeljito mijenja. Frankfurtska škola, Adorno i naročito Marcuse, pokazali su nam u izvanrednim djelima, zaglupljivanje, sužavanje intelektualnog horizonta, iščezavanje svake kritičke i stvaralačke dimenzije svijesti, što prijeti ovim slojevima ako pasivno prihvate prednosti koje im nudi organizirani kapitalizam. Jedno društvo visoko administrirano i koje proteže administraciju sve do kulture kako bi je zagušilo i zatrlo — jer ništa nije stranije kulturi od administriranja — apsolutni i pasivni potrošač, koji zarađuje svoj kruh kao jednostavni izvršilac da bi sebi mogao priuštiti »gadgete«; Mediteranski klub mišljenja: evo velike opasnosti koja se javlja na horizontu. Izvanjsku prisilu fašizma i koncentracionih logora nadomjestilo je nešto mnogo suptilnije i opasnije: zaglupljivanje, pranje mozgova, korupcija pomoću prihoda, ljetovanja, akcija masovnih sredstava saopćavanja i publicitet.« (ibid. str. 348—349).

Kao alternativu organiziranom kapitalizmu nije moguće postaviti etatistički socijalizam. Alternativu je vidio Goldmann, i u

njoj se do smrti nije pokolebao, samo u samoupravljačkom socijalizmu, zato je postao iskreni prijatelj jugoslavenskog socijalizma:

»Veliko dostignuće jugoslavenske socijalističke demokracije, *radničko samoupravljanje*, je sa teorijskog gledišta ne samo sredstvo da se osigura stvarna demokracija, već također i jedinstvo vrlo razvijene socijalizacije sredstava za proizvodnju, socijalizaciju koja omogućuje da se dokine eksploatacija čovjeka po čovjeku i, u svakom slučaju, osjetljivi dio pojava reifikacije, s jedne strane, i *održavanje jedne proizvodnje za tržište*, sposobne da stvori osnovu za stvarni i istinski razvitak *liberty fronı*, humanističkih vrijednosti slobode uopće, slobode kao izraza posebnoga i individualnog dostojanstva.

Dolazimo tako, na osnovu analize zapadnih kapitalističkih društava kao i socijalističkih društava, do *centralne ideje: radničkog samoupravljanja*, koje nam se čini jedinom osovinom i jedinim mogućim temeljem za istinski socijalistički program u suvremenom svijetu. Naravno, karakter ovog samoupravljanja bit će različit kao i putovi da do njega dođemo, ako polazimo od jednog kapitalističkog društva sa formalnom demokracijom, od jedne diktatorske zemlje kao Španija, od jedne socijalističke zemlje sa centralnim planiranjem ili od jedne nerazvijene zemlje:, naravno, postojanje tržišta, čak ako je i dokinuto vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, može stvarati ozbiljne poteškoće, čije prevladavanje će tražiti ozbiljna teorijska i empirijska izučavanja.« (ibid. str.. 310—311)

Goldmann nije nikad odstupao od ovoga svojega opredjeljenja za samoupravni socijalizam, koji mu je izgledao u skladu sa Marxovom teorijom društvenog razvitka i posebno alijenacije i reifikacije, sa potrebama prevladavanja »organiziranog kapitalizma« u visoko razvijenim zemljama, kao i sa potrebom široke strategije mobilizacije radnih slojeva proletarijata i »najamničke inteligencije« (majske događaje u Francuskoj smatrao je dobrim predznakom i potvrdom ove koncepcije). Zato nije dolazio u kušnju da se izjašnjava za etatističke oblike socijalizma, koji prevladava u nerazvijenim zemljama, bilo da se radi o Sovjetskom Savezu, Kini ili Kubi.

U posljednje vrijeme u razgovoru sa svojim jugoslavenskim prijateljima izražavao je brigu oko nekih negativnih pojava našeg socijalizma, naročito u vezi sa onim »stilom« koji su uveli naši financijski i trgovački predstavnici u zemlji i inozemstvu, a koja je, kao što je poznato, daleko ispod nivoa »buržoaskog morala« u poslovanju. Znao je, međutim, ono što znamo i mi drugi, da Jugoslavija nije »niti dokaz niti protudokaz« za opravdanost, teorijsku i praktičku, radničkog samoupravljanja. Ova ideja ima mnogo dublje korijene i razloge! Ipak jedino se ovdje, kod nas, osjećao »kod kuće«, i pored svoje boemske i skitalačke naravi!

U pismu koje je uputila redakciji »Praxisa« Annie Goldmann, drugarica pokojnog Luciena ona kaže: ». . . jedino mjesto na svijetu gdje se Lucien osjećao kod kuće, bila je Jugoslavija, i posljednja rečenica koju je izgovorio u javnosti, na Korčuli, bila je »to je put u socijalizam«.

O LIČNOSTI LUCIENA GOLDMANNA

Predrag Vranicki

Zagreb

Iznenadna smrt našega Luciena duboko nas je potresla. U ovom vijeku duhovnog mediokritetstva, masovne potrošačke kulture sa svojim dominantnim »zabavljačkim« karakterom i svojim zabavljačkim zvijezdama koje za nekoliko nastupa dobivaju više nego najeminentniji tvorci suvremene kulture za svoj rad od godina pa i decenija, u vijeku kada je i najkritičnija i najkreativnija misao suvremenosti uporno devalvirala i ograničavana na sedam crta — Lucien Goldmann je pripadao onim samostalnim i stvaralačkim marksistima koji jesu i ostaju ponos tog novog historijskog pokreta.

Koliko se međutim ta nova kulturna i historijska renesansa još uvijek bori i za najelementarnije svoje pretpostavke — slobodu svoje kreacije — ukazuje najbolje sudbina njenih najeminentnijih protagonista na teorijskom području. Kreativne ličnosti kulture ne mogu se svoditi na propisane šablone. One i jesu velike jer znaju i osjećaju da je kreativnosti inherentna njezina vlastita mjera. I zato su uvijek rebeli protiv oficijelnih mjera koje naravno ne mogu biti nego pragmatičke i utilitarne. I tako smo svjesni golemih misaonih napora mnogih pojedinaca da u svojim marksističkim nastojanjima i kreacijama unesu više svijetla u sudbinska pitanja čovjeka, pretpostavke njegove egzistencije i suvremenih napora za prevazilaženje otuđenih formi građansko-staljinističkog društva — i ne samo napora nego i izvanrednih rezultata. I dok bi političke snage kao nosioci tih novih kretanja trebale da prepoznaju stvarne kulturne vrijednosti novoga svijeta za koji se bore, one se ne ponašaju drugačije od svojih feudalnih i buržoaskih političkih preteča. Stvaraju falange smjernih reproduktivaca koji su neogotička zdanja ili udžbenički proizvodi osakaćenog marksizma bili vrhunski dometi, a svakog smionijeg i kreativnijeg mislioca izopćavaju iz panteona marksizma, smatrajući da se nad njim može imati ničim neprikosnove-

ni monopol. I tako su najveće ličnosti suvremenog marksizma kao i svjetske kulture — od Blocha, Korscha, Lefebvrea, Sartrea, Marcusea, Fromma do Kolakovskog, Kosika, Fischera, Garaudyja i većine jugoslavenskih marksista izopćeni iz oficijelne »marksističke crkve«. A djelo, kojem su generacije najoriginalnijih marksista dugovale svoje inspiracije, pa tako i najveći pobornik toga djela Lucien Goldmann, Lukácseva *»Historija i klasna svijest«* u Velikoj sovjetskoj enciklopediji nije niti navedeno.

A to je djelo najvećim dijelom inspiriralo onu liniju marksističke filozofije i marksizma kao teorije koja je svom ozbiljnošću, lucidno i penetrantno, postavila na dnevni red teorijskih ispitivanja ono što je za marksizam i čovjeka najrelevantnije — pitanje njegove vlastite historije.

Staljinizam je u prvoj zemlji socijalizma grubo bio prekinuo jedno kulturno kretanje koje je, bez obzira na poteškoće i izoliranost, obećavalo i već davalo mnoge izvanredne rezultate i avangardna rješenja. Fašizam je u centralnoj i zapadnoj Evropi također brutalno prekinuo jedno originalno marksističko htijenje i napore tako da su veliki dio već navedenih mislilaca morali da potraže mogućnost svoje egzistencije u egzilu.

I kad je tako Evropa izašla iz mraka drugog svjetskog rata na teorijskom polju marksizma vladala je velika praznina. Ako izuzmemo buđenje istinske marksističke teorije nakon jugoslavenske revolucije i sukoba sa staljinizmom, malo je bilo u Evropi mislilaca koji su razmišljali van oficijelnog dija-histmata. Jedna od takvih ličnosti koja je odmah išla svojim putovima — bio je Lucien Goldmann. Nalazeći najkreativnije poticaje upravo u ranoj fazi Lukácseve teorijske djelatnosti, on postaje gotovo jedini »lukačijanac« u tom vremenu kada se do *Teorije romana* ili *Historije klasne svijesti* nije ili moglo doći, ili se uopće nije znalo da postoji. A oni koji su to znali ili nisu bili prisutni na ovom terenu (Marcuse, Fromm, Korsch) ili su usvajajući Lukácseve inspiracije išli svojim putovima koji su neposredno nakon završetka rata također bili još nepoznati (kod Blocha, Horkheimera, Adorna itd.)

Cjelokupna ova najplodnija linija marksističke teorije bila je tipično antisistemska, usmjerena na izučavanje dijalektike kao dijalektike historije i otvorena prema svakom novom i nepredviđenom. Zato je i Goldmannu stran svaki staljinistički ontologizam, svođenje cjelokupne bogate teorijske problematike na nekoliko zakona i takav pogled na svijet koji se na svakom političkom kursu može naučiti za par mjeseci.

Kolikogod su se do danas iz filozofije otcijepile i razvile mnoge posebne društvene nauke — filozofija je još uvijek najpolivalentnija i sadržajem najsvestranija preokupacija ljudskog duha. Od usko logičkih istraživanja do najopćenitijih ontoloških dijapazon mogućnosti filozofskih izraza je gotovo beskrajan. Nije ni malo čudno da to ima izraz i u filozofskim nastojanjima onih teoretičara koji se nazivaju marksistima. Ali ne prvenstveno kao

subjektivni stav, nego kao, kako bi rekao i sam Goldmann, socijalna činjenica. Jer i mogućnost izbora filozofije, po kojoj se prema Fichteu prepoznaje i sam čovjek, isto je toliko individualni napor i odluka kao i socijalno uvjetovano.

Ali za genuine marksiste je i kod sve te različitosti i mnogostrukog filozofskog sadržaja jedno nepobitno — filozofska i teorijska misao marksizma mora se prvenstveno uhvatiti u koštac sa problemima svoje epohe! A svaka epoha je i jedinstveni totalitet te su i zato svako posebno znanstveno nastojanje, kao i tradicionalno filozofsko, uvijek za marksističko kritičko osvjetljavanje tog totaliteta bili preuski. Zato već od Marxa stalna težnja za »prevladavanjem« i filozofije, te polivalentnost teorijskih zahvata kod svih velikih marksista — što samo ukazuje na spontane intencije da se bilo koji parcijalni naučni zahvat u totalitet historijskog shvati doduše potrebnim ali i jednostranim. I tako se u svim tim traženjima i naporima stvaralačkih marksista da razumiju svoje vrijeme i svoju epohu i kritički sagledaju njene granice, protivurječja i putove rješavanja probija, iako ne uvijek dovedeno do pune svijesti, misao o ograničenosti ne samo ekonomskog, historijskog, sociološkog ili pravnog nego i samog filozofskog. I s pravom se postavlja veoma krupno pitanje — nije li vrijeme konstituiranja jedne »znanosti« koja će nasuprot poznatom i nužnom daljem parcijaliziranju nauke biti toliko sveobuhvatna da može biti teorijski izraz polivalentnosti i kompleksnosti čovjekove historije i njegove pojedine epohe? Nije li konačno smisao »marksizma« da upravo to bude? Jedinstveni izraz jednog totaliteta koji nije dan nikada samo kao historijska, ekonomska, filozofska itd. dimenzija!

Ova razmišljanja nisu Goldmanova iako je i on filozofsko shvatio prvenstveno usmjereno na historijsko. Ako je za njega filozofija trebala da dade pojmovne odgovore na pitanja epohe onda je ona u biti uvijek jedna vizija svijeta, kao što je to literatura na svoj način. A vizije svijeta nisu samo individualne činjenice, nego prvenstveno socijalne te je za Goldmanna najkrupniji zadatak sociologije duha istraživanje različitih vizija svijeta i izgradnja jedne tipologije pogleda na svijet što bi trebalo da bude ujedno i preduvjet znanstvene historije filozofije i literature. Racionalizam, empirizam, misticizam, dijalektička vizija itd. jedan je od mogućih koherentnih odgovora na određene situacije i položaje pojedinaca i grupa u svom historijskom životu. Jasnoća o tim vizijama je isto tako potrebna za razumijevanje i tih epoha, kao što je potrebno razumijevanje promjene funkcija pojedine vizije svijeta u promijenjenim historijskim okolnostima.

Kategorija totaliteta i alijenacije u svojim različitim vidovima, kao i kategorije vizije svijeta, one su bitne kategorije iz rane Lukácseve faze kojima Goldmann ponovo daje historijsku i teorijsku životnost. Ali ne samo na apstraktnom planu teorije, nego, a u tome je i njegova posebna zasluga, na konkretnim materijalima kulturoloških istraživanja.

Goldmann je kao osnovne totalitete u klasnom društvu shvatio same klase. Pa ako su literarni, filozofski ili religiozni izrazi najkoherentniji odgovori na određene situacije i položaje socijalnih grupacija — u njima se historijski položaji određenih klasa ili grupacija moraju očitovati. Dok one kao cjeline najčešće nisu u potpunosti svjesne svoga položaja, intencija, mogućnosti kao i ograničenosti, — maksimum moguće svijesti jedne društvene klase ili grupacije sačinjava uvijek jedan psihološki koherentan pogled na svijet koji se može izraziti na religioznom, književnom ili filozofskom planu. Strukture svijeta u tim kreacijama stvaralačkih ličnosti homologne su mentalnim strukturama određenih društvenih grupacija. Sa ovih pretpostavaka Goldmann je izvršio detaljna i opširna istraživanja francuskog sedamnaestog stoljeća da bi objasnio strukturu Pascalove i Racineove vizije svijeta.

Nazivajući ova istraživanja strukturalističko-genetičkim analizama Goldmann je u kasnijim radovima pokušao da navedenu homologiju struktura pronađe ne više u odnosu grupa—pojedinac kao što je to učinio u svom glavnom djelu *Le dieu caché*, nego u odnosu cjelokupnog načina proizvodnje i umjetničkog izraza u romanima raznih historijskih razdoblja.

Polazeći od Marxovih analiza kapitala i njegova funkcioniranja Goldmann ukazuje da je bitna posljedica djelovanja razmjenske vrijednosti fenomen fetišizma robe i postvarenja. Djelovanje upotrebnih vrijednosti je isto tako skriveno u tom načinu proizvodnje kao i djelovanje autentičnih vrijednosti u svijetu romana. Složena forma romana je tako za Goldmana zapravo forma svakodnevnog života u kome su ljudi primorani da za svakim kvalitetom tragaju na degradirani način tj. kroz posredovanje razmjenske vrijednosti.

Tako Goldmann dolazi do jedne radne hipoteze, koju još naravno treba temeljito ispitati i provjeriti, da evolucija forme romana odgovara evoluciji suvremenog reificiranog svijeta. Liberalnoj ekonomiji do početka dvadesetog vijeka u kojoj pojedinac ima glavnu funkciju u ekonomskom i društvenom životu bio bi homologon roman s glavnim junakom. Prijelaz liberalnog kapitalizma u monopolistički i financijski na prijelazu stoljeća, s iščezavanjem značenja pojedinca i individualnog života unutar ekonomskih struktura imao bi svoj homologon u romanu sa raspadanjem lika junaka. I naposljetku, u posljednja tri decenija razvoj državnog kapitalizma sa stvaranjem mehanizma za samoreguliranje ima svoj homologon u romanu sa samostalnim svijetom predmeta, sa svojom strukturom i zakonima kroz koje se još jedino može izraziti ljudska stvarnost.

Ovih samo nekoliko napomena o Goldmannovom misaonom prosedeu dovoljno nam ukazuje na jednu kreativnu ličnost koja nije išla ni utrvenim ni priznatim stazama. Ali isto tako nam pokazuje ne samo na polivalentnost marksističke misli nego i na nužnost takve polivalentnosti. Budućnost marksizma ne može se

sastojati u beskonačnom variranju jednih te istih teza i konstrukcija, što je i dovelo marksističku misao do dosade. Izlaz je samo u originalnim sagledavanjima historijskih i ljudskih problema, u razradi i primjeni takvih problemskih vizija, tj. marksizam u različitim svojim varijantama.

Goldmann je, oživljavajući poslije rata marksističku teoriju alijenacije, sagledavao i procese socijalizma s tog, jedino opravdanog stajališta — kao prevladavanje društvenih formi i institucija koje vladaju čovjekom. Zato je u jugoslavenskim težnjama za izgradnjom samoupravnog socijalizma gledao veliku nadu socijalizma. Zato je i bio jedan od naših najvećih prijatelja.

Bio je on, kao i mi sami, svjestan i naših nedostataka, slabosti, bremena prošlosti i teških uvjeta razvoja u sadašnjem podijeljenom svijetu. Ali je isto tako bio svjestan šta znače te prve, pa makar i još nerazvijene, klice jednog novog društvenog odnosa.

Iz svih tih razloga tako je rado i ustrajno dolazio na diskusije u Korčulanskoj školi — gdje je i mogao da naiđe na odgovarajuću intelektualnu atmosferu, slobodu i kontroverze toliko potrebne suvremenom marksizmu. I nikad neću zaboraviti zabrinutog Luciena prije dvije godine, kada me je nakon naših teškoća u razvitku i različitih govorkanja, susrevši me na simpatičnom korčulanskom trgu, povukao ustranu i gotovo sa strepnjom zapitao samo jedno: je li istina da smo odustali od koncepcije samoupravljanja? Znao je on veoma dobro da bi time ideja jednog humanog socijalizma — osnovna vizija svjesnih progresivnih snaga — za dugo razdoblje nestala sa historijske pozornice.

Takav će nam lik marksista Luciena Goldmanna ostati u trajnom sjećanju.

ISTORIZACIJA ESTETIČKIH KATEGORIJA KAO PRINCIP PROMIŠLJANJA UMETNOSTI U DELU LUCIENA GOLDMANNA

Eleonora Prohić

Sarajevo

Ne postoji mogućnost da se u okviru savremenih estetičkih razmatranja uspostavi neka vrednosna hijerarhija koja bi se mogla pokazati valjanom van izvesnih instrumentalnih, metodskih ili istorijskih potreba. Utoliko više ova nam mogućnost izmiče kada pred sobom imamo jedan dovršen opus — kako nam se to nedavno »ponudilo« usled jedne tako fizičke, tako, reklo bi se, efemerne, ali tako granitno čvrste i najneporecivije istine kakvu čini smrt jednog čovjeka: u ovom slučaju L. Goldmanna. Stoga nam sada i sve ono što bismo do nedavno u analizi njegovog mišljenja definisali kao naznaku, nedorađenost i nagoveštaj u ime budućih dela i budućih produbljavanja, odjednom izgleda, mora izgledati kao čvrsto sazidana i logički domišljena zgrada jednog filozofskog koncepta. A vrednovanje toga rada postaje teorijski ultimatum koji čak ni običajno štovanje ne može otkloniti. Vreme je, dakle, da se definitivnije govori o L. Goldmannu u celini: na koga se »ugledao«, ko mu je bio uzor, i, najzad, da li i on sam može biti uzor, i u kojoj meri.

Reklo bi se, već na početku, da opus Luciena Goldmanna poseduje izvesne čvrste uporišne tačke: oblast interesovanja, osnovne pretpostavke metodskog pristupa, i stalnost u odnosu na uzorni tip mišljenja, te da ga, iz tog razloga, nije teško klasificirati, naći zajedničke imenitelje, i kao takvog »obraditi« unutar sopstvenih izvođenja i vlastitih konsekvencija. Tek onda ćemo s pravom moći postaviti pitanje jednog šireg uvida, to jest pitanje da li — van ove unutarnje celovitosti i izvedenosti — osnovna tendencija Goldmannovog pristupa prilazi umetnosti sa njene istinske, to će reći autentične strane.

U impozantnom opusu od desetak značajnih dela Goldmann omeđuje polje svoga zenitnog interesovanja: bez svake sumnje, ono bi se moglo u širem smislu odrediti kao polje jednog pre-

vashodno estetičkog interesa, koji za svoje radne hipoteze i instrumentalne pojmove, kao i za osnovne odrednice svoga pristupa sferi književnog dela i njegovih mnogostrukih referencija uzima misao Georga Lukácsa u svoj njenoj teorijskoj nosivosti i metodskoj mnogoznačnosti. Stoga će, prirodno, Goldmannov estetički interes biti bojen sociologizacijom estetičke tematike, i ova sociologizacija će Goldmannu poslužiti kao osnovna odrednica njegovog teorijskog koncepta.

Ne ulazeći ovde u složenu genezu Goldmannovog koncepta umetnosti, pokušaćemo da, odmah, kroz analizu onih njegovih stavova koji nam se čine odsudno određujućim, pokažemo strukturu ovoga mišljenja koje jeste i autentično i široko uticajno: kao poznati, priznati, i čak favorizovani modus marksističkog prilaza problemima estetičke refleksije.

Nema sumnje da dve kategorije metodskog karaktera mogu biti neka vrsta sume Goldmannovog shvatanja: sam on ih naziva »*pojmovnim instrumentima*«[1], i smatra ih potpuno neophodnim za razumevanje pojava kojima se bavi. To su, zaokružujući sve domete njegovog dela, prvenstveno dva pojma: pojam *tragične vizije*, i pojam *strukturalno-genetičke analize*.

Šta je to tragična vizija: deskriptivni pojam, ili spekulativni realitet? Pre svega, reći će Goldmann u istom *Skrivenom bogu*, »ona čini *glavni konkretni* aspekt fenomena koji sociolozi već decenijima pokušavaju da opišu pod terminom kolektivna svest«.[2] Tako će se, dalje, celokupna Goldmannova mislilačka delatnost na neki način koncentrisati na pokušaj da uporednom analizom filozofskih i književnih dela izvesne epohe, kao i njihovim što konkretnijim situiranjem u vlastito vreme, iznađe paralelizme koji bi ukazivali na jedinstvenu viziju epohe, i, dakle, u krajnjoj konsekvenciji, na opravdanost istorijskog, sociološkog interpretiranja umetnosti kao jednog od nerazdvojnih činilaca vlastite epohe i njenih vrednosti. Biće dakle reči o tome da se, bilo kod Racinea i Pascala, bilo kod Malrauxa, Camusa, novog romana i duha naše epohe, nađu ti omeđeni paralelizmi što svoj horizont i svoju granicu nalaze unutar slepe istorijske ograničenosti koja interpretaciju sveta vidi u sopstvenim mogućnostima što ih diktira način proizvodnje, geografska perspektiva, usavršenost svih elemenata života, te prema tome i istorija kao neprelazni prostor.

Pri tome, kako u Lukácsa tako i u prethodnoj literaturi, Goldmann će naići na mnogobrojne istomišljenike, što će mu dati za pravo da svoje studije o značenjskim strukturama uklopi u opšte napore sociologije literature, takve kakvu nam prezentira naučna misao, puna sigurnosti da je u okviru ovakve, sociološke interpretacije reč o literaturi kao fenomenu po sebi. To će i sam Goldmann potvrditi, pišući u uvodu u rane Lukácseve tekstove, 1962. godine, sledeću eksplikaciju sopstvenih nastoja-

1) L. Goldmann: *Le Dieu caché*, Gallimard, Paris 1959., p. 24.
2) Ibidem

nja: »Sociologija literature, marksistička ili, uostalom, nemarksistička, do sada je bila zasnovana na hipotezi medijacija u kolektivnoj svesti, koje su uspostavljale povezanost između društvenog i ekonomskog života, s jedne strane, i velikih ostvarenja duha, s druge. U našoj studiji o tragičnoj viziji u XVII veku, mi smo i sami otkrili čitav niz sličnih posredovanja između društvene i ekonomske situacije robnonovčanog društva i dela Pascala i Racinea (Opozicioni politički pokret parlamentaraca, jansenistička grupa, psihologija skrivenog boga, moral usamljenosti, itd.)«[3].

Idući i dalje, u istom tekstu Goldmann će tvrditi da to posredovanje ne samo što predstavlja osnovni metodski pristup Lukácsev, već je ono isto tako izrazito i u nekim pasažima Marxova »Kapitala«. Tako da će dijalektički materijalizam, po Goldmannovim rečima, biti »uopšteni genetički strukturalizam« u kome se »svaka ljudska činjenica predstavlja u isti mah kao značenjska struktura shvatljiva kroz analizu konstitutivnih odnosa između elemenata koji je čine (elemenata koji su i sami, na vlastitom nivou, značenje ove strukture istoga tipa) i kao konstitutivni element izvesnog broja drugih struktura, širih, koje je obuhvataju i integrišu.[4]

Trudeći se da umetnost, odnosno književnost, podvede pod kriterij njene sličnosti sa ostalim aktivnostima ljudskog duha, i da je definiše kao jednu od sfera unutar kojih vladaju isti zakoni, te su moguća i približna merenja i procene, Goldmann će jednom mogućom definicijom epohe, u osnovi proizvoljnom u smislu značenja samoga termina »tragična vizija«, pokušati da objasni čitavu jednu epohu ljudske istorije (prelaz iz feudalizma u kapitalizam, XVII vek u Zapadnoj Evropi), da je podvede pod jedno opštije svojstvo, i da, u isti mah, što je još daleko proizvoljnije i slobodnije, a time po samu stvar nepodobnije, ovom idejom, ili značenjskom strukturom, eksplicira, interpretira, estetički analizira duh tadašnje književnosti, njene motive i njen doseg.

Postoje tri osnovne oblasti, kaže Goldmann, u kojima je Pascalova misao afirmisala, a Racineova umetnički oblikovala jednu specifičnu viziju sveta: to je tragična vizija u odnosu na Boga, na svet, i na čoveka. Da bi se sve one shvatile, neophodno je imati u vidu celokupnu filozofsku i naučnu tradiciju koja je fon za njeno izdizanje i utvrđivanje. U vreme kada Pascal piše svoje *Misli*, scholastički aristotelizam je istorijski prevaziđen, i racionalizam je već afirmisan kako na planu epistemologije tako i na planu prirodnih nauka. Polazeći od toga da je svaka nova filozofija nepovratno prevazilaženje one stare, i da postoji jedna uzlazna linija od individualizma (racionalističkog ili empirijskog),

3) L. Goldmann: »Introductions aux premiers ecrits de Lukacs« (uz: G. Lukács: »Teorija romana« francusko izdanje, Editions Gonthier 1963, p. 180)

4) Ibidem, p. 157.

preko tragične vizije, do dijalektičke misli, Goldmann tvrdi da ova uzlazna crta« ... čini jednu istorijsku šemu zasnovanu na ideji progresa u sadržaju istine ...[5]

Prethodni individualizam, racionalistički ili emprijski, ukinuo je po Goldmannu, realnu funkciju Boga, s jedne strane, i mesto za istinski moral, s druge strane. Iako se i dalje odvija u tradicionalnim religioznim i etičkim formama, sadržaj individualizma je amoralan i a-religiozan. Tu situaciju, tako karakterističnu za Spinozu na primer, jedino je Blaise Pascal jasno shvatio. Tragična vizija prihvata svu pozitivnost, svu trezvenost racionalističkog individualizma: ipak, ona ovaj svet ne prihvata, ne uzima ga za jedinu čovekovu šansu ili mogućnost:

»Centralni problem tragične misli, problem koji će jedino dijalektička misao moći da reši na planu istovremeno i naučnom i moralnom, jeste pitanje da li u ovom racionalnom prostoru koji je definitivno i bez mogućnosti za okretanje unazad, izmenio aristotelovski i tomistički univerzum, da li u njemu još postoji sredstvo, neka nada da će se reintegrisati moralne nadindividualne vrednosti, da će čovek opet moći da pronađe Boga, ili, što je za nas manje ideološki sinonim: *zajednicu i univerzum.*«[6]

Za Pascala, Bog nije Priroda, kao za Spinozu: on postoji, ali on je skriven. Cetralna ideja Pascalovih *Misli,* smatra Goldmann, upravo je ta ideja o bogu permanentno prisutnom i permanentno odsutnom, o Bogu koji je centar tragične vizije sveta, i koga, ne misleći uopšte na Pascala Georg Lukács će ovako definisati u *Duši i Formama:* »Tragedija je igra, igra čovjeka sa sopstvenom sudbinom, igra kojoj je Bog posmatrač. Ali, on je samo gledalac, i nikada ni njegove reči, niti njegovi gestovi ne mešaju se u reči i gestove glumaca. Jedino, njegove oči ih prate.«[7]

Dok će se interpretacija Pascalovog Boga kod Goldmanna ovako odvijati: »Bog tragedije je *uvek prisutan* i *uvek odsutan.* No, iako njegova prisutnost besumnje devalorizuje svet i oduzima mu *svu* realnost, njegova odsutnost — manje radikalna i ne manje permanentna — čini naprotiv od sveta *jedinu realnost* pred čijim se licem čovek nalazi, i kojoj on treba i mora da suprotstavi svoj zahtev ostvarivanja supstancijalnih i apsolutnih vrednosti«.[8]

Nemoguće je, u stvari, smatra Goldmann, u tragičnoj viziji odvojiti Boga, svet i čoveka. Svet nije po sebi dvosmislen i protivrečan: on to postaje za čoveka koji živi za ostvarenje neostvarljivih vrednosti. I Bog nije »prisutan i odsutan«, do za čoveka koji zahteva apsolutnu vrednost, budući istovremeno svestan ravnodušnosti realnog sveta u odnosu na ovu. Reklo bi se da se spe-

5) L. Goldmann: *Le Dieu caché,* Gallimard, Paris 1959, p. 35.
6) Ibidem, p. 45.
7) Citirano prema: *Le Dieu caché,* navedeno izdanje, p. 47
8) *Le Dieu caché,* p. 60.

nilaca *per se*, već u njihovim uzajamnim odnosima, i zahtevima koji ih čine paradoksalnim i isključivim. Čovek u tom odnosu upravo je onaj posrednik, i ona aktivnost, onaj dinamizam koji treba da pruži neko rešenje za paradoksalnu protivnost. Najvišeg bića i ravnodušnog sveta. Suština te aktivnosti za Pascala je religiozna, i čovek postiže izmirenje, totalitet, samo stalnim traženjem i upornim približavanjem Bogu. U čemu i jeste suština ove tragične vizije.

Ovu strukturu tragične vizije Goldmann će, poput idealne sheme, nametnuti celokupnoj ideologiji, istoriji, filozofiji i literaturi XVII veka u Francuskoj, te će tako i jansenizam, i Pascalova metafizika religije i morala, i Racineov klasicistički teatar ne samo biti odraz jednog istoga duha, jedne iste epohe — kako je to već uobičajeno i prihvatljivo — već je taj momenat zajedništvo, participacije u istoj viziji sveta biti osnovni elemenat, osnovno njihovo estetičko svojstvo — kada je reč o umetnosti. Ne postavljajući pitanje da li se u promišljanju umetnosti treba kretati putevima traženja zajedničkih veza, ili pak onoga što je specifično, i što je *kao takvo problem* i kriterij svake interpretacije, — unutar same koncepcije tragične vizije, unutar traženja njenih specifičnosti, unutar njenoga opisa najzad, Goldmann, dolazi u jednu ozbiljnu kontradikciju. Naime, ako je tragično, čak i sa specifičnom motivacijom kakvu bi XVII vek mogao ponuditi, jedno svojstvo diferencijacije, kojim se ta epoha razlikuje od drugih, kako je onda moguće da se tragedija živi kao jedan nepresušni umetnički rod od antičkih vremena pa sve do danas, i kako je, za samoga Goldmanna, onda opravdano da opise i konkretizacije tragične slike sveta potražite u tekstovima koji su van te istorijske epohe, na primer Lukácsevim? Metalizika tragedije — to nije njena istorijska relativnost, već njena neprolaznost i trajnost: tu je kamen spoticanja ne samo svake Goldmannove interpretacije, već i svake tendencije da se umetničko delo protumači locira, vrednuje i definiše unutar jednog istorijskog pristupa.

U delu »Pour une sociologie du roman«, iz 1964., Goldmann će pokušati da ukaže na neke elemente jedne druge celine, jedne druge značenjske strukture — one koja bi odgovarala duhu moderne epohe. Pri tome, Goldmann će se kretati već pređenim putem sopstvenog metodskog pristupa, nalazeći izvan područja umetnosti osnovne pretpostavke, i osnovna svojstva odgovarajuće značenjske strukture. Tako, tragajući za osnovama tumačenja savremenog romana — kod Andrea Malrauxa ili Robbe-Grilleta ili N. Sarautea — on će opet poći od društveno-ekonomske osnove, tražeći homolognost strukture kao osnovu jedne nove celine: »Krajnje složena forma koju roman naizgled predstavlja jeste forma svakodnevnog života u kome su ljudi primorani da za svakim kvalitetom, za svakom upotrebnom vrednošću tragaju na degradiran način, tj. kroz posredovanje kvantiteta, prometne

vrednosti, i to u društvu u kome bilo kakav napor za *neposrednim* traženjem upotrebne vrednosti može da dovede samo do nastajanja pojedinaca koji su i sami degradirani, ali na jedan drugačiji način, kao što je slučaj sa *problematičnim pojedincem.*

Tako se ispostavlja da su obe te strukture — struktura jedne značajne romaneskne vrste i struktura razmene — potpuno homologne, pa bi se moglo govoriti o jednoj te istoj strukturi koja se, kako se čini, javlja na dva različita plana. Osim toga, kao što ćemo kasnije videti, *evolucija* forme romana koja odgovara svetu kojim vlada reifikacija može se shvatiti samo ukoliko se dovede u vezu sa *homolognom istorijom* struktura same reifikacije.«[10]

Ističući da je buržoasko društvo čoveka opredmetilo, i da ga je odvojilo od svake mogućnosti jedne kolektivne svesti, i za samog Goldmana čini se očiglednim da je mogućnost ustanovljavanja analogija i homologizacija struktura veoma otežana. Zato će on, u delovanju četiri konvergentna činioca (I — Kategorija posredovanja; II — Problematičnost pojedinaca relativno samostalnih u odnosu na reifikovano društvo; III — Postojanje nekonceptualizovanog nezadovoljstva kao afektivnog izvora za roman; IV — Značaj individualnosti koja dobija karakter univerzalnog) potražiti vezu između društvenog i estetskog, vezu nužnu za zasnivanje jedne značenjske strukture kao sociološkog tipa u najširem i najužem smislu reči. Smatrajući da je Malraux u tom smislu izvanredna ilustracija ličnosti »na prelazu«, on će pokušati da u njegovoj ličnosti postavi dva osnovna i moguća pitanja, dva tipa pitanja koja savremeni romansijer — ukoliko je shvaćen kao budno oko svoje epohe — može da reši: opredeliti se za individualnu biografiju, ili za kolektivnu svest: To su, prema Goldmannu, dva moguća odgovora, dva moguća izbora, oba u skladu sa situacijom u koju je stavljen. A situacija ima sve pretpostavke reifikovanog društva (postojanost i samostalnost predmeta u odnosu na ljude, i radikalno iščezavanje umetničkog lika), te ni ovog puta ne izlazimo iz neposredne, bliske i neraskidive veze unutar odnosa umetnik-društvo, veze koju čak ni potpuna parcijalizacija ni izolovanost pojedinca, kojoj Goldmann posvećuje dobar broj stranica, ne mogu da izmene, i da umetnost tako izoluju iz konteksta njene društvene egzistencije.

I ovoga puta nalazimo se pred istim pitanjima na koja nam koncept tragične vizije nije ponudio odgovor: Kako je moguće svekoliku književnost jedne epohe, a pogotovu sveukupnu njenu umetnost odrediti unutar ovih jednostavnih shema, koje nam dela predstavljaju uvek kao slična, i nikada kao *bitno različita,* i najzad, šta dobijemo ovakvim analizama?

---

10) L. Goldmann: *Za sociologiju romana*, prevod B. Jelić, Kultura 1967, BGD str. 53.

Po našem mišljenju, niti jednu pouzdanu sociološku tipologiju, niti jednu imanentnu estetičku analizu.

Drugi pojmovni instrument koga smo izdvojili iz Goldmannovog opusa jeste »strukturalno-genetički metod« koji »u *istoriji književnosti* predstavlja samo primenu na tu posebnu oblast *opšteg* metoda za koji mislimo da je jedini ispravan u humanističkim naukama. To znači da smatramo da ostvarenja na području kulture predstavljaju bez sumnje izuzetan sektor; međutim, mi smatramo takođe da je i pored toga njegova priroda ista kao i priroda svih drugih sektora ljudskog ponašanja i da u njemu kao takvom vladaju iste zakonitosti i da se prilikom njegovog naučnog proučavanja javljaju, ako ne istovetne, onda bar slične teškoće.«[11]

Nije teško, već u samom terminu, uočiti refleks opšte situacije u francuskom filozofskom i ideološkom životu, u kome marksizam i strukturalizam predstavljaju, van svake sumnje, vodeće ideologije, koje iza sebe imaju ne samo najveća imena savremenog francuskog filozofskog mišljenja, već su — samom svojom nosivošću — u prilici da odgovore na fundamentalna pitanja na koja svako doba s pravom očekuje odgovor od svoje filozofije. Tako se, u L. Goldmanna, pojam strukture, kao fiksirane celine, kvalitativno samerljive u ravnoteži i specifičnoj razmeri svojih činilaca, nužno prepliće sa sartrovsko-marksističkom dinamikom praksisa, razvoja, istorije, kao večno previrućeg movensa koji u sopstvenom perpetuumu vidi zakon postanja i zakon trajanja. Primeniti to na književno delo, i učiniti ga onom sintezom kojoj i polemička misao samom voljom vlastitoga rada prirodno teži, bio je dosta očigledni Goldmannov napor, kroz sva njegova književna-istorijska i sociološka istraživanja. Pri tome, princip rada i dalje je zasnovan na onoj istovetnosti koju mi smatramo upravo pogubnom u interpretaciji i promišljanju umetničkih dela, ali u okviru ovakve težnje on je apsolutno prirodan i, čak, neophodan.

Po Goldmannovom mišljenju, strukturalno-genetički metod može objasniti književno delo na način naučne analize, i pretpostavljajući da je ono kao takvo moguće i svrsishodno unutar jedne naučne operacije. No, ne ostajući na uopštenosti ovakvoga stava, i kriterij kojim će Goldmann objasniti misterij estetskog kvaliteta, tajnu činjenice kojom jedno delo biva remek delom, — takođe se kreće u okviru normi propisanih za sve »materije« podložne i podobne postupku naučne analize. Za njega je, stoga, »veliki pisac ... izuzetan pojedinac kome polazi za rukom da u određenoj oblasti — oblasti književnog (ili likovnog, konceptualnog, muzičkog itd.) stvaralaštva — stvori jedan imaginarni

---

11) L. Goldmann: *Za sociologiju romana*, Kultura, Beograd 1967. prev. B. Jelić, str. 217.

svet, *koherentan ili gotovo potpuno koherentan* (podvukla E.P.), čija struktura odgovara onoj strukturi prema kojoj teži grupa u celini.«[12]

Na taj način, smatra Goldmann, razumevanjem, proučavanjem i poređenjem biografije pisca sa strukturom njegovog dela, i grupe kojoj on pripada, stižemo do izvesnog tumačenja kojim se delo situira kao proizvod i nosilac jedne posredovane kolektivne svesti: u tome je njegova poruka, u tome je i njegov značaj.

Da su instrumenti kojima se Goldmann poslužio, i koje navodi kao pojmovna oruđa na svom putu ka razumevanju književnog dela, da su oni nepouzdani jer su neprecizni, opisni, i »literarni« — sasvim je evidentno iz rezultata koje sociologija umetnosti u principu može ponuditi nakon svih svojih priprema, manifesta ili aparature: izneveravajući samu svoju naučnu prirodu, ona biva prisiljena da se kao argumentima posluži i literarnom deskripcijom, i jednom vrednujućom kategorizacijom iza koje stoje samo merilo čistoga sviđanja, jedno, dakle, estetičko, nemerljivo, a tako sigurno i sadržajno merilo, — da čak može poslužiti kao naučni argument.

Vrednost Goldmannovog dela, moglo bi se reći bez bojazni da bi to bio jedan konvencionalni »de mortium nihil nisi bene«, upravo i leži u toj neposlušnosti prema pravilima i pristupima koje je sam sebi propisao i razradio. U toj sigurnosti kojom upotrebi estetički argumet da bi jedno delo sačuvao u krugu velikih, a pri tome budući tako potpuno svestan neposlušnosti prema vlastitoj ambiciji; u tom ukusu estete, kome je — kao i njegovom velikom uzoru Georga Lukácsa — sociološki pristup književnom delu u osnovi poslužio da tome delu pribavi jedno novo dostojanstvo, jedan zadatak više, jednu veličinu još — a ne da ga učini bezličnom brojkom unutar čvrste kule logičke koherentnosti, tako stakleno krhke za svaki dah života.

12) Ibidem, str. 222.

DIJALEKTIKA DANAS*

Lucien Goldmann

Paris

Svoje izlaganje o dijalektici danas htio bih povezati s dvije prethodne diskusije: najprije s onom jučerašnjom, a zatim s onom u kojoj sam aktivno sudjelovao prošle godine na ovom istom mjestu. Ovo što ću vam danas predložiti nije rezultat nekog posebnog istraživanja ili teorije; dozvolite samo da naznačim neka pitanja i da predložim prve elemente radne hipoteze, koja bi mogla biti polazna osnova daljnjih pozitivnih istraživanja. Postavlja se ipak, na prvom mjestu, problem: *kako* se postavljaju pitanja, i koji su prvi koraci prema odgovoru.

Prva diskusija na koju se želim vratiti je ona, do koje je došlo nakon predavanja Holtza, a odnosila se na aktualizaciju filozofa prošlosti, na aktualizaciju Hegela, a zatim na problem birokracije. Holtz nam je objasnio, s pravom, da nije dovoljno čitati filozofe kao prevladane povijesne pojave, koje proučavamo zato da bismo znali što se desilo pred sto ili tisuću godina, već da ih treba aktualizirati; ja sam mu tada odgovorio, da se u tom pogledu slažem s njim, ali da je zapravo osnovni problem u tome, kako postupiti pri toj aktualizaciji. Čini mi se, da je to loša aktualizacija, kad se kaže, da su čitav marksizam, i svi naši problemi već bili u Hegelu, ili kad se kaže, da nas Hegel nimalo ne zanima i da su naši problemi bitno drukčiji. Aktualizacija nekog filozofa ili filozofske misli pretpostavlja da ju se razumije onakvom kakva je bila, s njenim različitim pozitivnim elementima, unutarnjom povezanošću i razvojem u okviru određene društvene stvarnosti, da bi se zatim uočili stanoviti elementi, koji još uvijek mogu odgovoriti našim problemima.

Međutim, baš kad se radi o Hegelu, postoji aktualizacija, koja mi se čini kapitalnom za povijest filozofije; to je upravo

* Posljednji javni nastup i tekst referata Luciena Goldmanna na Korčulanskoj ljetnoj školi 1970. godine, uoči smrti.

ono najznačajnije što je učinio Georg Lukács u svom drugom periodu. Vjerojatno vam je poznato, da sam poklonik Lukácsa do 1925, ali da ima mnogo pitanja s kojima se ne slažem i o kojima sam izrekao svoje rezerve u odnosu na Lukácsa nakon 1936 ;ipak, jedna njegova ideja — proizašla iz problematike staljinizma — omogućila nam je da mnogo jasnije sagledamo u njemačkoj filozofiji, u dijalektici, ne ono što je ona mogla biti, što se s njom moglo učiniti, nego što je zaista bila i način na koji je nastala u Evropi. Naime, polazeći od aktualne problematike Lukács je uvidio da su dijalektička filozofija u Evropi, dijalektika, njemačka klasična književnost — posebno Hegel i Goethe — proizašli iz problema jakobinske i napoleonovske diktature, da se radi o problemu koji se postavlja pred nas, ali da se on već postavljao pred demokratske mislioce te epohe. Ovi potonji su za slobodu, ali sloboda se počela nametati kroz jakobinsku diktaturu, i zatim kroz napoleonovsku diktaturu, koja se sve manje pozivala, ili se uopće nije pozivala na slobodu i Revoluciju, ali se objektivno suprotstavljala Starom režimu, jer se temeljila na raspodjeli zemalja i oslanjala se na seljaštvo. Mislioci poput Hegela i Goethea morali su raspraviti i postaviti taj problem, tražiti kako da ga se integrira, a racionalizam to više nije mogao učiniti. Dovoljno je pogledati kako Madame de Staël postavlja taj isti problem i kako kategorički odbija pomisao da zlo može biti put koji vodi dobru, da bi shvatila, da je *Faust* bio odlučujući korak, gdje se prvi put izrazilo da je pakt s đavolom put koji vodi u nebo, da je to ne samo put, nego *jedini* put, da se priroda mijenja, da stvari nisu vječno dobre ili loše, nego da ih treba prosuđivati u kontekstu. To je jedan od primjera na kojem je moguće shvatiti, da velike kategorije hegelovske dijalektičke misli nisu nastale na čistoj filozofskoj spekulaciji — Hegel zacijelo nije bio sasvim svjestan toga — nego su nastale iz raspravljanja problema koji su i naši danas, koji su bili i Lukácsevi, kada je on pokušao analizirati — ne direktno, već kroz estetski pristup — političke probleme svoga vremena i staljinizma. Eto, to je hegelovska aktualizacija.

Iza toga, u Francuskoj je bilo drugih hegelovskih aktualizacija; jasno, može se diskutirati o tome, što je u njima vrijedno ili nevrijedno. Pojavio se desni hegelijanizam Kojèvea i Weila, koji su nam htjeli pokazati, kako se poslije pada Napoleona, nakon Francuske revolucije, Hegel našao pred dosta sličnom problematikom, po nekim obilježjima dosta srodnoj onoj, koja se postavila pred nas. Povijest se nastavljala, dijalektički stav o kojem ću vam govoriti, zahtijevao je i dalje ne da se toj povijesti suprotstave moralne vrednote, nego da se traži, kako se uključiti unutar takve društvene stvarnosti; došlo je tada do sasvim drukčije ocjene Pruske države, koja se navodno Hegelu učinila — to je teorija naših desnih hegelijanaca — kao relativno najprogresivniji faktor. Oslanjajući se na to pojavili su se u Francuskoj oni poznati članci, studije, u kojima se u ime Hegela, kroz analizu

njegove reakcije, polazilo od ideje, da povijest stvaraju birokrati, državnici, šefovi država, što je dovelo — postoji jedan vrlo karakterističan članak Weila — do obrane Staljina od nevaljalih trockista, i zapadnih vlada od nevaljalih kršćana, koji pokušavaju unijeti moralne vrednote, dok zapravo državnici stvaraju povijest. Čitava ta diskusija također predstavlja određenu aktualizaciju, i mislim da ni Lukács ni desni hegelijanizam ne griješe suviše, jer *Fenomenologija duha* i *Filozofija prava* nisu ista stvar; jedna je napisana prije a druga nakon kraja Revolucije 1789, i Hegel je sigurno postavio probleme na različitoj razini. To je jedna aktualizacija, koja naravno postavlja sve probleme znanstvenog istraživanja, ali koja pokušava da vidi što je uistinu bila određena filozofija u svom vremenu; polazeći od toga, upućuje nas da se pitamo u kolikoj mjeri možemo, u situacijama koje sigurno imaju zajedničkih elemenata i u onima koji ih nemaju, odgovoriti kao i filozof ili drukčije.

Htio bih još, u vezi s istom diskusijom, kazati nekoliko riječi o problemu birokracije. Odgovorio sam Holtzu da smatram, da se radi o znanstvenoj greški, nedostatku s praktičkim posljedicama, ako se uvijek govori o »birokraciji« ili o »kapitalizmu« ili o »socijalizmu« bez povezivanja sa specifičnim proučavanjima, kao da se povijesno radi o jednoj te istoj pojavi, te se zapostavlja činjenica da postoje vrlo različite birokracije, s vrlo različitim funkcijama. Isto tako termin »kapitalizam«, koji je Marxu bio dovoljan, jer u njegovo vrijeme postojao je samo jedan tip kapitalizma, liberalni kapitalizam, nije više bio dovoljan Lenjinu i Rosi Luxemburg, koji su morali govoriti o imperijalističkom kapitalizmu; a nama su već potrebna tri različita termina, jer druga i treća faza kapitalizma su imperijalističke, pa nam je termin »imperijalistički« postao nedovoljan da bismo karakterizirali treću fazu, čija specifična obilježja moramo razlikovati određenim teoretskim terminom. Poslije kapitalizma između dva svjetska rata, potresenog krizama, jer su regulacioni mehanizmi tržišta nestali, danas imamo kapitalizam tehnokratske organizacije, tehnokratsko društvo, ali oba ta kapitalizma su imperijalistička: prema tome, da bismo ih razlikovali, potrebna su nam dva termina. Međutim, Holtz mi je odgovorio, da se slaže sa mnom, da nam je potreban s jedne strane treći termin, a s druge strane, da su potrebna konkretna proučavanja za svaki pojedini slučaj. Naravno, svi oni koji su proizveli opće teorije priznaju, da ih je potrebno konkretizirati pri svakoj analizi; to je čak dio opće teorije: kazati, da postoji zajednička kategorija, birokracija, kapitalizam, a nakon toga dolazi analiza svakog konkretnog povijesnog slučaja. A upravo to mi ne izgleda naučno. Jer, razina znanstvenog istraživanja se nalazi u sredini, između čiste povijesne analize lokaliziranog slučaja i opće teorije koja briše razliku. Znanstvena analiza pretpostavlja stanovitu shematizaciju, stanovitu tipologiju, i jedna od njenih najvažnijih zadaća sastoji se u tome, da utvrdi razinu na kojoj je ta tipologija

operativna; svi se slažu u tome, da ako napravimo vrlo opću teoriju kapitalizma, kako će u tom slučaju biti potrebno analizirati francuski, talijanski, njemački, engleski kapitalizam određene epohe, ali bitno je postaviti analizu na ove tri razine: liberalni kapitalizam, kapitalizam u krizi i organiziran kapitalizam, što nije ni konkretna analiza određenog slučaja, ni vrlo opći koncept — koji s vremenom nužno prestaje biti operativan. A razina shematizacija nije ni stalna ni vječna. S poviješću koja ide dalje, istraživač se mora uvijek pitati, gdje se uspostavlja operativna razina analize; ako se prevari, do korekcija može doći kroz slobodnu diskusiju.

Danas je bitno pronaći gdje se nalazi operativna razina analize birokracije. Određenu opću teoriju birokracije uvijek se zatim dopuni analizom poljske ili mađarske birokracije danog trenutka, međutim mi smatramo da je upravo takva dvostruka razina nenaučna, i da naučna razina uključuje određenu tipologiju. Predložit ću vam jedan primjer tipologije, koji je možda loš, jer se ne temelji na dugom istraživanju — naime, kao što znate, ja sam do sada predavao sociologiju književnosti — ali možda to može biti nekakva polazna tačka.

Nazvao sam svoje izlaganje *Dijalektika danas* jer smatram da važi i za našu misao, za našu problematiku, čitav niz osnovnih kategorija dijalektike misli, koje su nastale — Lukács nam je to pokazao — tako što je bilo potrebno uključiti probleme jakobinske i napoleonovske diktature u problematiku filozofije povijesti orijentirane prema slobodi. Pokušat ću — brzo, u okviru vremena kojim raspolažem — nabrojiti ih, a zatim preći na njihovu konkretnu primjenu.

Prva, osnovna ideja dijalektičke misli je kategorija totaliteta. To nije slučajno: dijalektičar ne može pristupiti povijesti ideja izvan povijesti društva; kao što je rekao mislim Hegel, ili Lukács: povijest problema je problem povijesti, ili povijest ideja je sastavni dio povijesti fakata. Za shvaćanje određene pojave kategorija totaliteta zahtijeva da se tu pojavu najprije postavi unutar šire strukture, čiji je ona sastavni dio i gdje ona ima određenu funkciju. Ta funkcija je njen objektivni smisao, neovisno o tome da li su ljudi koji djeluju i stvaraju ga svjesni ili ne tog smisla; tu se radi o kategoriji smisaone strukture, koju se može shvatiti jedino njenim umetanjem u širu smisaonu strukturu i u čitavu povijest. Druga velika hegelovska kategorija, koja nema ničeg misterioznog ili spekulativnog, je kategorija istovetnosti — po mom mišljenju djelomične, po Hegelu potpune — subjekta i objekta. Tu se jednostavno radi o tvrdnji, da ako je čovječanstvo povijesno, ako su subjekti akcije, stvaralaštva i praxisa društvene grupe — Marx će precizirati: društvene klase —, ako su društvene grupe kolektivni subjekti, onda je svaka misao o povijesti i društvu znanost i svijest, grupa koja razmišlja je subjekt i objekt misli. Ako je na primjer — to je za diskusiju — marksizam misao proletarijata, onda je *Kapital* misao proletarijata o proleta-

rijatu, jer kad proletarijat analizira kapitalističko društvo onda analizira i sebe kao sastavni dio tog istog kapitalističkog društva. Uz to, analizirajući se, on nije više isti jer stiče — naročito ekspanzijom i akcijom *Kapitala* i marksističke misli — jer stiče, dakle, svijest o sebi, koja nije ista kao i prije razvoja marksizma. Polazeći od toga dolazi se do poimanja da se teorije, činjenični sudovi, mogu temeljiti samo na vrednosnim sudovima, a da se vrednosni sudovi mogu temeljiti samo na činjeničnim sudovima, da ih je nemoguće odvajati, kao što je nemoguće odvajati subjekt od objekta, te je to radikalna kritika svakog pozitivizma (pozitivizam uostalom nije ova ili ona mala škola, to je svaka tvrdnja po kojoj između činjeničnih i vrednosnih sudova postoji radikalan raskid).

Marksizam će preuzeti sve te hegelovske kategorije, i nije nimalo slučajno da su se one reaktualizirale u Evropi, otprilike, od 1917. do 1923.; to je najprije učinio Lenjin u *Filozofskim svescima*, o čemu smo slušali jučer, zatim je to učinio Lukács u *Povijesti i klasnoj svijesti*, a treći je smatram, i to nešto kasnije, bio Gramsci, u konkretnim filozofskim analizama. Isto tako nije slučaj što je marksizam u međuvremenu bio isto toliko pozitivistički kao i sveučilišna znanost, s Mehringom, Plehanovim, Kauckim, Bernsteinom, pa čak i Lenjinom u vrijeme kad je on pisao *Marksizam i empiriokriticizam*. To sigurno nije slučajno, jer su se problemi na kojima je izrasla dijalektika, problemi Revolucije, njene strategije i taktike, problemi Francuske revolucije, ti su se problemi aktualizirali oko 1917, tako da kad su ih marksistički mislioci postavljali, oni su bili prisiljeni da se vrate — usprkos vrlo jakoj pozitivističkoj tradiciji — da se vrate problematici dijalektike, makar samo do izvjesne mjere, jer još nije bilo dovoljno podataka za dijalektički sociološku analizu. Kasnije, nakon 1923, taj preporod dijalektičke misli je prestao, jer je revolucionarni period bio očito završen: svi znamo da nakon poraza 1923. u Njemačkoj, nakon 1925—1926, više nema ni traga svemu tome.

Još usput dodajem — jer se mnogo pokušava heideggerizirati marksizam — da je Heidegger, koga treba povezati s Laskom, došao iz sredine gdje se upravo razvila lukácsevska misao, te da je odlično poznavao tu misao, koja je bila ako ne u središtu, a ono jedna od najvažnijih o kojima se raspravljalo u Friburgu i Heidelbergu; značaj Heideggera je možda bio u tome, što je on stvorio jedan posebni jezik i dao zatim reakcionarnu teoriju elemenata što ih je Lukács bio razvio. Ipak između Heideggerova »Seina« i Lukácseva Totaliteta, između Heideggerova »bivstvovanja ka smrti« i autentičnosti i Lukácseve analize svijesti granice u Metafizici tragedije; između »Zuhandenheit« i »Vorhandenheit« koje je opisao Heidegger i praxisa što Lukács suprotstavlja objektivnom prisustvu; između tradicionalne ontologije i percepcije Seina kod Heideggera, a kod Lukácsa razlike koju on čini između tradicionalne i dijalektičke filozofije; iz-

među svih tih elemenata postoji neobična srodnost. Prema tome, ako se heideggerizira marksizam, time se samo preuzima iz jezika jedne reakcionarne filozofije one kategorije, koje su već bile prevedene iz marksističke analize u heideggerovsku egzistencijalističku analizu. Dodat ću još da se na početku analize *Sein und Zeita* (str. 46), te na zadnjoj stranici, nalazi direktna polemička referenca, koja naznačuje onog protiv koga je napisana ta knjiga i u odnosu na koga je napisana svaka stranica: radi se o teoretičaru »Verdinglichkeit des Bewusstseins« u navodnim znacima, teoretičaru reifikacije svijesti. Znamo da Verdinglichkeit des Bewusstseins zauzima polovinu Lukácseve knjige *Povijest i klasna svijest.*

Meni je važno da je dijalektička misao bila uvijek vezana uz problem društvenog preobražaja, problem revolucije: da je ona nastala u odnosu na Francusku revoluciju, da ju je reaktualizirao Marx u trenutku Revolucije 1848, da je bila reaktualizirana i ponovno se pojavila u marksističkoj misli kad su se postavili analogni problemi oko 1917. i neposredno nakon 1917.

Sada bih svoje izlaganje htio povezati s dvije analize: jednu sam ja sam izveo u dva navrata i mislim, da tu analizu ne treba odbaciti nego precizirati; druga se odnosi na sociologiju birokracije i njenu funkcionalnost.

Što se tiče prve analize, a ona traje već godinama, ona pokazuje kako smo mi otprilike vidjeli problematiku suvremenog društva. Možda sam suviše bio pod utjecajem tadašnjih teoretičara, ali i pod utjecajem stvarnosti, čiji razvoj još nije bio dosegao one konkretne oblike o kojima se može govoriti od lipnja 1968. S jedne strane, pojavili su se teoretičari koji su tvrdili, da je tehnokratsko društvo savršeno uravnoteženo, da je ono u stanju riješiti sve probleme, povećavajući životni standard, itd. Ti teoretičari imali su vrlo različite političke konotacije: za jedne je ta stabilizacija tehnokratskog društva išla skupa s nestajanjem svakog duha osporavanja u korist adaptacije sviju, za Daniela Bella i Raymonda Arona radilo se o kraju ideologija u čemu su oni vidjeli pozitivnu pojavu, nešto kao početak idealnog svijeta; za Davida Riesmana radilo se o iščezavanju nutarnjeg radara, što je on primjećivao s izvjesnom melankolijom; konačno, Herbert Marcuse je u tome vidio apokalipsu, svijet jednodimenzionalnog čovjeka, u kojem organizirani kapitalizam postepeno dokida stvaralačku i kritičku dimenziju i ostavlja čovjeku samo adaptativnu dimenziju. Te tri grupe teoretičara, uz vrlo različita prosuđivanja, slagali su se ipak u tome, da se organizirani kapitalizam uredio i solidno zasjeo, ako ne na vječnost, a ono na vrlo dugo vrijeme: on donosi povećanje proizvodnje, standarda, itd. Nasuprot tome, teoretičari nove radničke klase, poklonici jugoslavenske koncepcije samoupravljanja, najprije Trentin i Foa u Italiji, zatim, uvodeći njihove ideje u francusku sociologiju, Serge Mallét i André Gorz, objašnjavali su nam — i mislim da su u tome bili u pravu — da se upravo razvijaju novi faktori os-

poravanja, različiti od onih iz prošlosti: nove srednje klase najamnih radnika, ono što se naziva »nova radnička klasa«, to jest kvalificirani radnici, tehničari, srednji slojevi najamnih radnika, koji se upravo stvaraju u društvu. Priznajem, da sam i ja razvio svoju analizu pod tim uglom, naime dopuštajući, da su obje stvari moguće; moguće je zamisliti tehnokratsko društvo, ako se spriječi stjecanje svijesti grupa, koje će u svakom slučaju biti dobro plaćene, ali postoje i snažni razlozi koji nas navode da vjerujemo, da će te grupe steći svijest o situaciji i da će doći do evolucije prema socijalizmu, da je to pitanje borbe za stjecanje svijesti.

Danas mogu reći, da ta analiza nije bila neispravna, ali da je bila shematska i jednostrana, i da evolucija već dvije godine pokazuje neka obilježja, o kojima ja mogu izraziti samo hipoteze, ali ona se oblikuju i o njima moramo razmišljati. Čini mi se, da se jedna od novih pojava suvremenog evropskog kapitalističkog društva može uočiti u nekim pokazateljima, koji ozbiljno upućuju na to, da se i sami tehnokratski slojevi usmjeruju k samoupravljanju. Manjinskim rukovodećim slojevima uvijek su bila potrebna društvena uporišta; do sada su ta uporišta sačinjavali autonomna sitna buržoazija i seljaštvo, koje danas sve više iščezava. Nužno će se dakle rukovodiocima tehnokratskog društva postaviti problem: kako naći druga društvena uporišta? Ta nova uporišta mogu se naći jedino unutar novih srednjih slojeva, to mogu biti, recimo, vrhovi te nove radničke klase, ili tih srednjih slojeva najamnih radnika, koje upravo tehnokratsko društvo razvija. I isto kao što je trebalo činiti ustupke radnicima da bi ih se integriralo, isto kao što je trebalo činiti ustupke tradicionalnoj sitnoj buržoaziji u liberalnom svijetu, isto tako će trebati činiti ustupke (nastojeći da ih se ograniči) i tim slojevima. Ali obični ustupci dohotka neće više biti dovoljni, jednostavno zato, što ukoliko je dohodak stalno sve veći, utoliko njegovo daljnje poboljšanje prestaje biti odlučujuće važno. U svakom slučaju te promjene će se vjerojatno odvijati u korist vladajućih klasa, u smislu određenog kompromisa koji će omogućiti usmjeravanje k stanovitim reformama strukture, u pravcu participacije, kolaboracije i reformama strukture u poduzećima, ali neće se ići k istinskom samoupravljanju. Neke buržoazije će se opirati, zato će zaostajati; kao što sam već rekao u jednoj diskusiji, sve zemlje ne ostaju na istom nivou; ili će do reformi doći, i zemlje koje ih prihvate ići će dalje, ili do njih neće doći, i one će zaostajati; ali to je činjenica s kojom moramo računati.

Dolazimo do druge važne ideje, naime, uočavamo, da će se taj povijesni razvoj — čini mi se, da je to osnovno obilježje suvremenog društva i njegovih preobražaja — moći odvijati različitim putovima, utoliko barem što je taj razvoj unutarnji preobražaj, u kojem određena klasa povećava svoj utjecaj i vlast u postojećem tehnokratskom društvu; tu evoluciju možemo shematski predočiti kroz razvoj buržoazije unutar feudalnog druš-

tva, a počela je ekonomskim i socijalnim promjenama prije nego je dosegla politički preobražaj. Iskustvo građanske revolucije nam je pokazalo, da se to može učiniti na različite načine; opet shematski govoreći, na francuski i na njemački način, to jest na revolucionaran način uz sudjelovanje naroda i strukturiranjem bitno drukčijeg društva, ili načinom minimalnih reformi, koje se suzuju odozgo; društva koja na taj način nastaju sasvim su različita, i u tome je jedan od velikih problema modernog svijeta. Ako smo dijalektični, ako pokušavamo da tražimo tko je subjekt preobražaja — ne kakav nužno treba da bude taj preobražaj, nego tko je stvarni subjekt preobražaja —, mislim da tada treba da se okrenemo prema tom novom srednjem sloju najamnih radnika, prema toj novoj radničkoj klasi. Moramo također tražiti koji su sve putovi mogući, jer su putovi različiti; i ti različiti mogući putovi donose različite rezultate, štoviše ti rezultati nisu različiti na jednoznačan način. Jer ako pogledamo bilancu revolucionarnog puta kojim je buržoazija došla na vlast u Francuskoj, i reformističkog puta kojim je ona to učinila u Njemačkoj, u Francuskoj vidimo s jedne strane društvo u kojem su revolucionarne demokratske jakobinske tradicije imale velik utjecaj na čitavu francusku kulturu — to je neosporno — ali s druge strane, ta ista buržoazija, primorana da pozove narod da je podupre u Revoluciji, morala ga se kasnije otarasiti; tako je došlo u Francuskoj do dviju izuzetno grubih represija, da bi se eliminirao proletarijat iz društva, čijem je on stvaranju doprinio: bilo je to lipnja 1848. i prilikom Pariške komune. To znači da problematika koja se sada pred nas postavlja — a to je izuzetno važno — zahtijeva da sagledamo, koje to snage (mislim, da se te snage počinju izražavati u događajima poput onih 1968. u ljevičarstvu), ne po svom programu, ne po svojoj analizi revolucionarne situacije, nego koje to snage u stvarnosti, kao povijesne snage koje se počinju očitovati, mogu zaista imati odlučujući utjecaj na način kojim će se taj preobražaj odviti; vjerojatno, o ulozi koju će one odigrati — ne govorim naravno o pojedincima, nego o slojevima koje oni sačinjavaju — ovisit će ustrojstvo tog novog društva. O tome će ovisiti, da li će to usmjeravanje k samoupravljanju i ekonomskoj demokraciji, to je odlučujući termin, da li će ono biti humanističko s izrazitim obilježjima onog što možemo nazvati socijalizmom, ili će se raditi o sasvim konzervativnim i prozaičnim kompromisima, koji će sve u svemu osigurati participaciju jednoj maloj elitnoj grupi. Treba shvatiti još i to, da ukoliko se preobražaji odviju na najdemokratskiji način, na način koji po svojim stremljenjima humanog i humanističkog stvaranja kulture bude najvredniji, utoliko postoji opasnost da se jednog dana tehnokrati, tehničari, čak i proizvođači, pokušaju otarasiti slojeva naroda, kao što je to buržoazija učinila s narodom. Bitna funkcija — ne znam, da li je ona moguća i da li će oni u tome uspjeti — svjesnih socijalističkih mislilaca sastoji se upravo u tome, da sve učine kako bi s jedne

strane osigurali najdemokratskiju, najhumanističkiju moguću evoluciju, a s druge strane spriječiti povratak reakcija tipa lipnja 1848. i naročito Komune. Mislim dakle, da analizu teoretičara nove radničke klase treba izmijeniti i dopuniti u tom smislu.

Pogledajmo sada, koje stvarne snage mogu djelovati u smislu preobražaja, nazovimo ga, francuskog puta, a ne njemačkog puta, puta koji je demokratskiji, bliži narodu, humanističkiji, prožetiji socijalističkom mišlju, namjerom i orijentacijom? Mislim, da su tu najprije — i ne treba ih zanemariti — baš oni stari slojevi, tradicionalni proletarijat, sitna buržoazija čak, koja je dosad bila povlaštena, svi slojevi koji su duboko pogođeni društvenim preobražajima u toku. Imam na umu još jedan sloj, vrlo važan, koji treba sociološki proučiti: sveučilište. Neću da suviše ponavljam ono, što sam prošle godine objavio u *Praxisu*, ali sveučilište je društveni sloj, koji se zbog razloga svog ustrojstva teško može integrirati u novo tehnokratsko društvo u preobražaju, a da se ne usmjeri k izrazitom samoupravljanju. Zatim svakako treba imati na umu nacionalne manjine, kao što su Crnci u Americi. Imam također na umu najradikaliziranije slojeve te nove radničke klase, te mnoge intelektualce. Svakako bih još htio dodati jedan novi sloj, koji ako i nije nužni proizvod tehnokratskog društva, svakako je jedan od rizika, koje ono stvara, a to je ogromni sloj »paupera« koji se razvija u američkim gradovima; u New Yorku ili Chicagu dolazi do nevjerojatne pauperizacije, koja sasvim sigurno predstavlja značajnu socijalnu problematiku. Svi ti slojevi se mogu radikalizirati i radikalizirat će se, oni u svakom slučaju mogu intervenirati u procesu preobražaja; stari slojevi, koji će postojati još samo neko vrijeme, da bi bili apsorbirani ako do preobražaja dođe, te novi slojevi kao što su studenti, neke frakcije nove radničke klase, pauperi koje stvara, barem u nekim uvjetima, ako ne i nužno, tehnokratsko društvo. To su slojevi koji imaju određenu funkciju i koji će odlučiti o modalitetima izabranog puta; ne smijemo ipak zaboraviti, da iako su ljevičari, krize studentskog pokreta, krize 1968. u Francuskoj, da iako su to prve manifestacije te pojave, bilo bi netačno (i tu se ja ne slažem sa svojim prijateljima Mandelom i ostalima) vidjeti u tome onu mogućnost, onaj trenutak u kojem može doći do revolucije starog tipa, socijalističke revolucije proletarijata. Ja sam uvjeren da će oni imati važnu ulogu, da oni mogu biti odlučujući faktor u evoluciji kojom će poći društvo; da ako smo socijalisti, moramo uočiti što sve oni mogu doprinijeti, da bi ta evolucija, taj preobražaj imao socijalističko obilježje. Treba također shvatiti, da je naš zadatak u tome da učvrstimo to socijalističko usmjerenje i da doprinesemo sprečavanju budućih sukoba, koji mogu biti analogni onima između buržoazije i proletarijata.

Sada bih htio pristupiti problemu birokracije i predložiti vam jednu shematizaciju koncepta birokratske strukture. Možda ta shematizacija i nije dobra, možda ću je i ja sâm godinu dana

kasnije smatrati lošom i preinačiti je, ali ja je dajem na diskusiju. S obzirom na vrijeme kojim raspolažem, shematizirat ću je u obliku teza.

Zbog razloga koje sam naveo, smatram da koncept birokracije, isto kao ni opći koncept socijalizma ili kapitalizma, nije operativan. Susretali smo se do danas s vrlo različitim tipovima birokracija, koje su ispunjavale različite funkcije, i dajem vam shematski — u pet minuta — jedan prijedlog tipologije (razvit ću ga kad budem redigirao tekst ovog izlaganja) kao osnovu za diskusiju.

Najprije smo imali — Max Weber ju je analizirao, i mislim, da njegova analiza velikim dijelom i dalje važi — određenu birokratsku strukturu vezanu za liberalni kapitalizam, koji je i omogućio njen razvoj, koja se razvila kao birokracija liberalne države, i koja ima vrlo malo veze, na primjer, sa staljinističkom birokracijom ili s drugim tipovima birokracije. Važno je uočiti, da je u tom liberalnom društvu radnička klasa imala poseban položaj, koji od nje nije stvarao revolucionarnu klasu koja niječe to društvo — znamo, da je na Zapadu ta klasa integrirana velikim dijelom i da nikad nije došlo do proleterske revolucije —; ali, kao što je to Marx izvrsno uočio — neovisno o integraciji koju nije uočavao, ali do koje je došlo — ta klasa je izmicala reifikaciji; o tome imate čitavu marksističku analizu. S obzirom da je ta klasa izmicala reifikaciji, nju nije bilo moguće kulturno integrirati kao takvu; ona je bila integrirana politički i ekonomski, ali ona je nasuprot tome stvorila određenu protukulturu, koja se na kulturnom planu radikalno suprotstavljala vladajućoj kulturi. To je upravo bila funkcija partija revolucionarne ideologije, koje su predstavljale neku vrstu društva u društvu. To su najprije bile tradicionalne socijal-demokratske partije. One su stvorile jedan drugi oblik birokracije, koja je bila funkcionalna, kojoj je bilo potrebno da se razvije; nemam vremena da opširnije govorim o razlozima tog razvoja. ali sjetite se jučerašnjeg predavanja o posredovanju. Te birokracije su uostalom imale vrstu lažne revolucionarne svijesti, jer su bile reformističke i integrirane, ali su se ipak razvijale u sasvim određenoj opozicionoj atmosferi (Bebel je bio vrlo ponosan na to, da se nikad nije rukovao s nekim ministrom); imale su demokratski stav unutar pokreta (Rosa Luxemburg možda nije mogla doći na vlast, ali se mogla slobodno izražavati unutar pokreta). Protukultura se zasnivala na slobodi i socijalizmu. Rezultat svega je bio taj, da ta radnička klasa koja je dobrim dijelom bila ekonomski i društveno integrirana, pa to i uočavala — kao što je neki dan rekao Mandel — ali koja nije bila integrirana na planu svijesti, te je stvorila određenu protukulturu, ta radnička klasa nije nikad mogla stvoriti revolucionarni pokret; međutim, ona je dobivala revolucionarnu ulogu, ulogu značajne opozicione snage, svaki put kad je dolazilo do krize društva. Treba dakle predočiti činjenicu, da nije bilo revolucije na Zapadu, ali treba također predočiti

ulogu koju su odigrali španjolski proletarijat, francuski proletarijat, u Narodnom frontu, u štrajku 1968, itd. Potencijal revolucionarne eksplozije i povremena revolucionarna funkcija proletarijata, koja će trajati dokle god proletarijat bude postojao, zasniva se, usprkos ekonomskoj i društvenoj integraciji, na postojanju te protukulture, koja u nekim trenucima može postati revolucionarna. U tom okviru imamo sasvim određenu birokraciju socijal-demokratskih partija.[1]

U Rusiji je nastao treći tip birokracije. Tamo se radio o revolucionarnoj partiji, neproleterskoj (velika razlika između Lenjina i Rose Luxemburg bila je u tome što je Lenjin znao, kao uostalom i Bernstein, premda je on odatle izvlačio sasvim drukčije zaključke, što je on, dakle, znao da proletarijat nije u osnovi revolucionarna snaga — dovoljno je pročitati *Što da se radi?* pa da se vide zajednička obilježja — ali da ga je moguće integrirati, da on može odigrati određenu ulogu). Funkcija partije je bila da ujedini sve nezadovoljne, seljake, nacionalne manjine, proletere,

---

1) Budući da Lucien Goldmann nije imao vremena da potpunije razvije ovo pitanje u svom izlaganju u Korčuli, čini nam se korisnim da u tu svrhu citiramo dio uvoda njegove zadnje knjige »Marksizam i društvene nauke«, što je napisano rujna 1970, nedugo prije njegove smrti, gdje on govori o tom problemu: »Što se tiče tradicionalne radničke klase, ako je i tačno da je ona zapadnim društvima integrirana u kapitalistički poredak i da nikad nije odigrala ulogu koju su joj dodjeljivale marksovske analize, tačno je i to, da njena integracija ima svoje specifično obilježje, različito od integracije svih drugih društvenih slojeva: to je obilježje epistemološko i kulturno u obliku autentične i opozicione protu-kulture, koja se očitovala stvaranjem radničkih političkih partija, politički integriranih, reformističkih i konzervativnih, ali kulturno i ideološki opozicionih i osporavajućih, od predratne njemačke socijal-demokracije do suvremenih komunističkih partija.

Iako ona sama nije nikad pokrenula krizu, radnička klasa je ipak intervenirala, od lipnja 1948. do svibnja 1968, i to na aktivan način kao snaga opozicije i ospravanja, svaki put kad su vanjske okolnosti dovele do krize. Iznimka tom pogledu bili su slučajevi, kad se zbog neposrednih interesa njenih organizacija uspjelo spriječiti svaku akciju, kao 1914. u Njemačkog zbogstrategijskih interesa Imperije ili 1933. i 1939. zbog vanjskopolitičkih interesa SSSR.

Nužno je da specifično obilježje te integracije i njene vrlo značajne posljedice budu analizirane i utvrđene na teoretskom planu. U odnosu na to pitanje htio bi iznijeti jednu hipotezu: čini mi se, da integracija nije rezultat samo poboljšavanja životnog standarda i stanovitog broja sindikalnih dostignuća, nego i aktivne i svakodnevne participacije u procesu proizvodnje, te implicitno, u osiguranju funkcija kapitalističkog društva. Mislim, da se opozicijono obilježje te integracije — kao kulturno i ideološko osporavanje — može objasniti činjenicom — u tome genijalna Marxova analiza ostaje i dalj potpuno primjenljiva —, da radnici nemajući ništa drugo da prodaju do svoje radne snage, to u krajnjoj liniji znači sebe same, morali su se sudjelovanju u proizvodnji, korištenju materijalnih prednosti i sindikalnih dostignuća, ali na egzistencijalnom odbacivanju upućene kvantifikaciji na tržištu i pretvaranja dobara i ljudi u robe, koje na prvom mjestu i čak jedino karakterizira njihova cijena. *(Marxisme et Sciences Humanes*, str. 8—9, éd. Gallimard)

te da organizira takvu revolucionarnu strukturu s kojom se može preuzeti vlast. Tada je, poslije dolaska na vlast, rođen sasvim različit tip birokracije, jer za one koji su još bili revolucionari i socijalisti, ta birokracija je trebala da ima taktičku funkciju organizacije borbe; jasno, da je ta organizacija borbe taktički zahtijevala ponekad dosta sporne birokratske funkcije, ali one su bile zamišljene kao sredstva revolucionarnih ostvarenja.

Zatim je došlo do četvrtog oblika birokracije, staljinizma, čije osnove treba tačno sagledati: neuspjeh zapadne revolucije (Njemačka), zatim raskid s Čang Kaj Šekom, uklanjanje lijeve opozicije (Trocki), uklanjanje desnice (Buharin). Staljinizam nije uopće povijest jednog čovjeka, lične vlasti, kao neke izrasline. To je, u zemlji gdje prevladava seljaštvo i koja se mora braniti — Trocki ga je uostalom nazvao bonapartizmom — protiv veoma snažne blokade, određena politika koja odlučuje da ne ulazi u sukob s vanjskim svijetom i da spriječi svaku revoluciju u kapitalističkim zemljama, jer revolucija zastrašuje buržoazije i stvara proturevolucionarno jedinstvo.

Ključ staljinističke birokracije je upravo u tome, što jedna birokracija po prvi puta ne samo zadržava protu-kulturu i revolucionarni stav, da bi sačuvala utjecaj nad zapadnim proletarijatom koji je u istom položaju, nego mora istovremeno, zbog razloga koji se odnose na Rusiju, sprečavati svaki revolucionarni pokret, koji bi donosio rizik da se stvori buržoasko jedinstvo protiv Sovjetskog Saveza. Tada se rađa birokracija, posebno kruta i cinična; ona ima sasvim određenu funkciju nemoguće ju je poistovetiti s lenjinističkom birokracijom ili socijal-demokratskom ili s birokracijom liberalnih društava. Ti se radi o sasvim određenoj pojavi, koju treba analizirati sociološki, i nije dovoljno da istražujemo zašto je do te birokracije došlo u Rusiji, treba također utvrditi, da li je ova zadržala svoju revolucionarnu ideologiju i obilježje protu-kulture; njoj je trebalo da zadrži utjecaj nad zapadnim proletarijatom koji se nije integrirao u buržoasku kulturu, ali stav tog proletarijata je odgovarao onome što je tada htjela staljinistička birokracija, naime izazvati revolucionarnu krizu, a istodobno zadržati svijest protukulture; to objašnjava utjecaj koji je staljinizam zadržao nad zapadnim proletarijatom.

Konačno, imamo još jednu novu pojavu — na žalost nemam vremena da o tome budem opširniji —, vrlo važnu, te je moramo uočiti i shvatiti: to je rađanje, s tehnološkim preobražajima, nečeg novoga, što nije nijedan od ova četiri tara oblika birokracije. Radi se o tehnokraciji. To je usmjeravanje društva racionalnoj organizaciji, i pri tome dolazi do sukoba s tradicionalnim birokracijama, koje su sigurno još vrlo snažne, vjerojatno u Rusiji i socijalističkom svijetu, i sve to ima ekonomske posljedice. Tehnokratizacija je otišla dalje na Zapadu, ali taj problem će se postaviti svuda i važno je da ga uočimo i shvatimo.

Možda je moja analiza loša — ja vam je predlažem kao polaznu tačku — ali bitno je da pristupimo *povijesno lokaliziranoj tipologiji* raznih faza u povijesti radničkog pokreta i birokracije koje mu odgovaraju. Moramo analizirati sadašnje stanje birokracije i to ne samo analizom na razini središnje snage i tendencija koje se mogu realizirati u evoluciji prema ekonomskoj demokraciji putem kolaboracije, kompromisa, ili čak putem revolucionarnog sukoba, nego i analizom promjena koje mogu nastati na tom putu zahvaljujući faktorima koji imaju drukčija obilježja od najkonzervativnijih slojeva nove radničke klase i tehnokracije. Pri tome mislim na slojeve koji su privrženiji socijalizmu, koji su sastavni dijelovi jednog socijalnog fenomena koji moramo shvatiti u sadašnjoj krizi. Ne smijemo se mi zanositi iluzijama i vjerovati da smo u revolucionarnoj situaciji, niti smatrati da u njoj nismo i da te snage osporavanja ne predstavljaju ništa; treba izvesti stvarnu sociološku analizu koja pokazuje koje nam mogućnosti to novo i čitava situacija donose, koja nam ukazuje na moguće putove evolucije, na opasnosti koje ona sadrži, da bismo mogli odgovoriti koja uloga treba pripasti socijalističkim misliocima, u njihovim nastojanjima da usmjeruju preobražaje kroz koje društvo danas prolazi. Jer, upravo je velika vrijednost dijalektike da ne prosuđuje moralno, da ne kaže samo: mi hoćemo direktnu demokraciju, treba je uvesti, ili: mi hoćemo revoluciju, treba je provesti. Dijalektika mora tražiti, koje su stvarne snage preobražaja, na koji način se može naći u stvarnosti, u objektu, u društvu, subjekt preobražaja, da bi tako pokušala da govori za njegovu perspektivu i osigurala, znajući savršeno kakvi su rizici neuspjeha, put prema socijalizmu.

Preveo J. Tarle

Korčula, kolovoz 1970.

LUCIEN GOLDMANN — BIBLIOGRAFIJA

I DJELA

— *La communauté humaine et l'univers chez Kant.* P. U. F., 1948
Réédition dans la Collection »Idées«, Gallimard, 1967
sous le titre: *Introduction à la philosophie de Kant.*
— *Sciences humaines et philosophie.* P. U. F., 1952
Réédition dans la Collection »Méditations«, Gonthier, 1966
— *Racine.* L'Arche, 1956
Réédition, 1970
— *Le dieu caché.* Gallimard, 1956
— *Recherches dialectiques.* Gallimard, 1959
— *Pour une sociologie du roman.* Gallimard, 1964
— *Structures mentales et création culturelle.* Anthropos, 1970
— *Sciences humaines et marxisme.* Gallimard, 1970 (sous presse)

II IZDANJA

— *Correspondance de Martin de Barcos, Abbé de Saint-Cyran.* P. U. F., 1956

III ČLANCI

1) *Književni članci*

1. »Une pièce réaliste, *Le Balcon,* de Genet«, *Les Temps Modernes,* no 171, 1960
2. »Marilyn, ce négatif de notre temps«, *L'Observateur,* 1962
3. »Structure de la tragédie racinienne«, in *Le Théâtre tragique,* C. N. R. S., 1962
4. »Diderot, la pensée des Lumières et la dialectique«, *Médicine de France,* juin 1965
5. »*Le Mariage,* de Gombrowicz«, *L'Observateur,* février 1964
6. »Pascal«, Milan, C. E. I., Collection *I Protagonisti,* 1967
7. »The World of Genet, Sartre and Gombrowicz«, à paraître in *The Literature of the Western* World, Londres, Aldus Book Ltd.

8. »Note sur quatre films de Bunuel, Godard et Pasolini«, *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, no 3/1969
9. »Racine« (inédit)

2) *Teorijski članci*

1. »Epistémiologie de la Sociologie«, in *Logique et Connaissance Scientifique*, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1967
2. »Civilisation et économie«, in *L'Histoire et ses interprétations, Paris*, La Haye, Mouton & Co., 1958
3. »Etre et dialectique«, *Etudes Philosophiques* no 2, P. U. F., 1960
4. »Jean Jaurés: la question religieuse et le socialisme« *Etudes jaurésiennes* no 1, 1960
5. »Préface à la thèse de Jean Jaurès: *Les origines du socialisme allemand*«, Maspero, 1960
6. »La démocratie économique et la création culturelle«, *Revue de l'Institut de Sociologie*«, Bruxelles, no 1—2/1961
7. »Les écrits du jeune Lukács«, *Les Temps Modernes* no 195, 1962
8. »Lumières et dialectique«, in *Utopie et Institutions au XVIII^e siècle*, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1963
9. »Liberté et valeur«, *Médicine de France*, 1957
10. »Kierkegaard«, in *Kierkegaard vivant*, U. N. E. S. C. O., 1964, Gallimard, 1966
11. »Le structuralisme génétique en sociologie de la littérature«, in *Littérature et Société*, Editions de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1967
12. »Les interdépendances entre la société industrielle et la création littéraire«, U. N. E. S. C. O., 1965
13. »L'importance du concept de conscience possible pour la communication«, in *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Cahiers de Royaumont, Ed. de Minuit, 1965
14. »Karl Korsch: *Marxisme et philosophie*«, *L'Observateur*, mars 1965
15. »Structuralisme, marxisme, existentialisme«, *L'Homme et la Société* no 2, 1966
16. »Jean Piaget et les Sciences Sociales«, *Cahiers Vilfredo Pareto* no 10, Genève, Librairie Droz, 1966
17. »Structure: réalité humaine et concept méthodologique«, Communication au Congrès de Baltimore sur le structuralisme, organisé par Johns Hopkins University, 1966
18. »Ideology and writing«, Londres, *The Times Literary Supplement*, 27 sept. 1967
19. »La dénonciation dans le théâtre contemporain«, Communication au XXVI^e Festival international du Théâtre de prose organisé par la Biennale de Venise, 1967

20. »Possibilités d'action culturelle à travers les mass-media«, Communication au Colloque organisé par l'Institut de Sociologie de l'Art (Faculté d'Orléans-Tours), Venise, 1967
21. »Actualité de la pensée de K. Marx«, *L'Homme et la Société* no 4, 1967
22. »Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie?« Cahiers du Centre Economique de Perfectionnement des cadres de la F. N. S. I. C., XVI[e] session, cycle II, 1968
23. »Idéologie et marxisme«, *Le Centenaire du 'Capital'«*, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1969
24. »Les conditions de l'interprétation dialectique«, in *L'Ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, 1967
25. »Préface à l'article sur »La réification« paru dans *Recherches dialectiques«*, Rome, *Ideologie* no 8, 1969
26. »Table ronde 'Pourquoi les étudiants?'«, *L,Homme et la Société* no 8, 1968
27. »La mort d'Adorno«, *La Quinzaine Littéraire*, du 1 au 15 septembre 1969, no 78
28. »Structure sociale et conscience collective des structures«, in *Structuralisme et marxisme*, 10/18, 1970
29. »La révolte des lettres et des arts dans les civilisations avancées«, in *Liberté et organisation dans le monde actuel*, Bruxelles, Desclées de Brouwer, 1969
30. »Préface à la thèse de Fernand Dumont: *La dialectique de l'objet économique«*, Anthropos, 1969
31. »Interview pour *VH 101«*, *VH 101* no 2, 1970
32. »A propos de *Histoire et conscience de classe*, de G. Lukàcs«, jan. 70, à paraître in *Aspect of History and Class consciousness*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd.
33. »Interview sur le structuralisme pour la radio Finlandaise«, janvier 1970
34. »Théorie et recherche empirique en sociologie«, mai 1967
35. »Littérature (Sociologie de la)«, article à paraître in *Encyclopaedia Universalis*
36. »Lukàcs, Georg«, article paraître in *Encyclopaedia Universalis*
37. »Continuité et discontinuité, sujet et objet en sciences humaines«, conférence prononcée en mai 1969
38. »Pensée dialectique et sujet transindividuel«, conférence prononcée à la Société Française de Philosophie en février 1970
39. »La dialectique aujourd'hui: essai de typologie des bureaucraties«, conférence prononcée à l'Ecole d'Eté de Korçula en août 1970

GEORG LAKACS — ORTODOKSNI MARKSIST

Kenneth A. Megil

University of Florida

Neki filozofi su poznati po nekoj važnoj knjizi koja se pojavila tačno u pravo vrijeme te izazvala odlučnu promjenu u svjetskom nazoru ljudi. Neki opet provode čitav život razvijajući i razrađujući jednu novu važnu ideju, dok drugi sastavljaju sistem i nastoje izraditi što više njegovih dijelova. I konačno neki filozofi daju odlučne poticaje čitavim tradicijama filozofije a da sami nikad nisu u stanju dovršiti jedno samostalno filozofsko djelo.

Madžarski marksist Georg Lukács pripadao je u jednom ili drugom razdoblju svoga života svim ovim vrstama filozofa. Njegova epohalna *Povijest i klasna svijest* (1923) ipak stoji kao jedna od doista malobrojnih velikih filozofskih knjiga u marksističkoj tradiciji. Kao estetik i književni kritik Lukács je razvijao svoje shvaćanje realizma u brojnim književnim analizama kao i u , konačno, prvom dijelu svoje sistematske estetike (izdane 1963., više od pedeset godina nakon što je bila prvotno planirana).

Nedavno Lukács je počeo razvijati ono što naziva ontologijom, koja je po sebi više nego životno djelo. Predloživši nacrt za cjelovitu marksističku filozofiju sam je pokušao pružiti neke dijelove marksističke ontologije.

Konačno Lukács je poslužio kao poticaj u trim više manje odvojenim dijelovima svoje filozofije. Kao jedan od trojice filozofa Prakse on je (s Gramscijem i Korschom) bio prvi koji je otvorio diskusiju o otuđenju. Kao literarni kritik priznat je kao jedan od velikana. I sada kao jedini filozof u socijalističkoj zemlji koji je bio predstavnik marksističke filozofije dvadesetih godina, poslužio je kao intelektualni vođa nove grupe filozofa.

Očito je da bi čak i skica o svakom od ovih raznih »Lukácsa« zahtijevala više nego ovaj kratki uvod, a čak i onda mi bismo još uvijek imali smo dio, pa bio to i važan dio, marksističkog

filozofa Lukácsa. Pokušat ćemo ovdje općenito pokazati važnost Lukácsa kao filozofa pokreta i kao filozofa koji je vidio da je njegovo djelo određeno uspjesima i neuspjesima pokreta. Na taj način mi ćemo pokazati da je Lukács važan kao primjer ortodoksnog marksiste u najboljem smislu te riječi.

TEMA VODILJA: LOJALNOST PREMA POKRETU

Otkad je Lukács postao komunist u prosincu 1918., njegov teoretski i politički život bio je uvjetovan sudbinom revolucionarnog pokreta. On je vidio lojalnost tom pokretu kao primarni čimbenik u njegovoj vlastitoj teoretskoj djelatnosti čak i onda kad su ga službeni krugovi pokreta odbijali.

Ta lojalnost revolucionarnom pokretu koštala ga je skupo više puta. To je značilo da su zamisli, dnevno planirane, bile odgađane sve dok njihovo ozbiljenje nije postalo nemoguće. To je značilo da je bio optuživan zbog »prodavanja« političkim autoritetima što je smatrao da njegova primarna lojalnost pripada revolucionarnom pokretu a ne nekom apstraktnom shvaćanju istine.

Prije prvog svjetskog rata Lukács je bio jedno od vodećih intelektualnih središta svog vremena. Imao je najbolju njemačku filozofsku izobrazbu i bio je poznat vrlo rano kao važan estetik i filozof povijesti. Prvi svjetski rat i ruska revolucija prisilili su ga da se zainteresira za politiku. Tek 1918. je postao marksist i priključio se novoosnovanoj madžarskoj komunističkoj partiji. Njegovo protivljenje ratu i efekt ruske revolucije naveli su ga po prvi puta da obrati pažnju na politiku.

Njegov ulazak u partiju bio je odmah praćen periodom intenzivne političke aktivnosti. U roku od četiri mjeseca nakon što je postao član komunističke partije bila je uspostavljena madžarska sovjetska republika. Lukács je postao ministar kulture u toj vladi koja je zajedno sa oktobarskom revolucijom bila jedina uspješna poslijeratna socijalistička revolucija u Evropi. Sovjetska republika je propala, barem djelomično, radi uplitanja izvana i radi toga što nikakva izolirana socijalistička vlada u jednoj tako zaostaloj i maloj zemlji kao što je bila Madžarska nije mogla biti uspostavljena. Polufašistička vlada je bila uspostavljena i Lukács je bio prisiljen da napusti zemlju.

Povijest i klasna svijest koja je Lukácsa za stalno uvrstila među najvažnije marksističke teoretike zapravo je zbornik članaka napisanih za vrijeme i nakon perioda intenzivne političke djelatnosti. Zapanjujuće je da je ta knjiga mogla dostići takav visoki nivo savršenosti premda ju je, u periodu od četiri godine, pisao čovjek koji je tek prije kratkog vremena postao aktivan u revolucionarno-političkoj djelatnosti.

Povijest i klasna svijest majstorska je kombinacija političkog i filozofskog spisateljstva. Knjiga nosi pečat ideoloških debata

ranih dvadesetih godina ali ona te debate goni na visoki teoretski nivo. Možda bi svrha knjige mogla biti najbolje prikazana nabrajanjem sadržaja zajedno sa godinom u kojoj je pojedino poglavlje bilo prvobitno napisano:

Što je to ortodoksni marksizam? (ožujak 1919.)
Rosa Luxemburg kao marksist, (siječanj (1921.)
Klasna svijest. (ožujak 1920.)
Reifikacija i svijest proletarijata. (1923.)

Transformacija funkcije historijskog materijalizma: Predavanje prilikom otvaranja Instituta za istraživanje historijskog materijalizma u Budimpešti. (lipanj 1919.)

Legalnost i ilegalnost. (srpanj 1920.)

Kritičke primjedbe uz kritiku ruske revolucije Rose Luxemburg. (siječanj 1922.)

Metodološka tumačenja organizacionog pitanja. (rujan 1922.)

Središnji problem *Povijesti i klasne svijesti* jest da se diskusiju o pojmu dijalektike opet oživi i učini važnom. (II, 168/11)[1] Filozofski gledano knjiga je argumenat za važnost Hegela u marksističkoj tradiciji u opoziciji prema neokantovcima koji su dominirali intelektualnim životom u to vrijeme. Argumenat je također usmjeren protiv onih koji žele Marxa tretirati samo kao važnog sociologa čija djela treba učiniti pristupačnima suvremenosti i prikazati ih »relevantnima«. Politički, knjiga je argumenat protiv socijaldemokratskog shvaćanja da revolucionarna transformacija društva nije više nužna. Za Lukácsa, međutim, politički i filozofski argumenat je jedan te isti. On ističe da je Bernstein, koji je prvi artikulirao revizionističko stanovište, počeo zabacivanjem dijalektike i argumentacijom da je Kant važniji nego Hegel.

Prema Lukácsu kritička filozofija i njezine neokantovske forme koje su dominirale filozofijom pred prvi svjetski rat proizvod su reificirane strukture svijesti. (287/122). Bitni elemenat marksizma prema Lukácsu jest pojam totaliteta:

Nije prevladavanje ekonomskih motiva u tumačenju povijesti ono što razlikuje marksizam od građanske znanosti nego je to povijesna perspektiva totaliteta. Kategorija totaliteta, univerzalno određujuće prevladavanje cjeline nad dijelovima jest bitna tačka metode koju je Marx preuzeo od Hegela i koju je na originalan način transformirao u jednu posve novu znanost. . . *Dominantnost kategorije totaliteta jest nosilac revolucionarnog principa u znanosti.* (II 199/39).

Bitna karakteristika Marxove teorije je da pokušava razumjeti totalitet fenomena kao i način na koji posebni izrazi tog tota-

1) Brojevi u zagradama odnose se na broj sveska i stranice u Lukácsevim *Djelima* (Lukács' werke, Neuw'ed, Luchterhand). Treći broj u svim bilješkama uz *Povijest i klasnu svijest* odnosi se na broj strane u izdanju od 1923. godine.

liteta reflektiraju totalitet. Marksistička teorija ne reificira posebne aspekte realnosti na uštrb drugih aspekata nego traži da shvati totalitet čuvajući u isto vrijeme integritet različitih aspekata ljudske egzistencije.

Bitni dio argumenta *Povijesti i klasne svijesti* je tvrdnja da čovjek pravi povijest i to kroz samoaktivnost. Prisutan je stalni argumenat protiv determinizma koji previđa bitni elemenat revolucionarne aktivnosti u transformaciji zbilje. Proletarijat za Lukácsa je ona klasa koja u sebi utjelovljuje mogućnost za revolucionarnu transformaciju društva i klasna svijest povijesne misije proletarijata kao revolucionarnog elementa u društvu je krucijalni filozofski politički problem. Najhitnija politička pitanja Lukács promatra sa najšire moguće teoretske perspektive. Pitanja *Povijesti i klasne svijesti* postavljao je tadašnji pokret. Odgovori su bili izrađivani u kontekstu teoretske a ne samo praktičke ili taktičke perspektive.

Strukturu Lukácseve argumentacije koju je razvio u *Povijesti i klasnoj svijesti* i koja se pojavljuje kasnije u njegovim drugim djelima možda se može najbolje pokazati na jednom primjeru. Izabrat ćemo njegovu diskusiju o odnosu legalnog i ilegalnog rada revolucionarne partije. Izabiremo ovaj primjer ne zbog toga što je najvažniji nego zbog toga što možda može najlakše pokazati temeljnu strukturu dijalektičke argumentacije i što danas pitanje legalnog i ilegalnog rada postaje ponovno važno za pokret.

Problem legalnosti i ilegalnosti bio je središnji problem za komunističku partiju u ranim dvadesetim godinama. Mnogi su željeli uvjeriti da nikada ni jedan ilegalni akt ne bi smio biti počinjen. Drugi su dokazivali da bi sve legalne i parlamentarne institucije trebalo ignorirati. Pitanje dobiva na važnosti ponovno u radikalnom pokretu kada se on ozbiljno počinje razvijati u revolucionarni pokret. Da li revolucionarna partija učestvuje u izborima? Ako da, kako i s kojim ciljem? Ne odlazi li radije u podzemlje i ne traži li razaranje sistema ilegalnim sredstvima?

Lukács počinje svoju diskusiju ističući da su stanovišta onih koji su za legalnu kao i stanovišta onih koji su za ilegalnu akciju određena postojanjem državne sile:

> To je temelj perspektive legalnosti. Nije to uvijek svjesno izdajstvo. Čak nije uvijek ni svjesni kompromis. To je prije prirodna i instinktivna orijentacija prema državi koja se pojavljuje onima koji djeluju kao jedina čvrsta tačka u kaosu pojava. Ta perspektiva mora biti prevladana ako komunistička partija treba stvoriti zdravu osnovu za svoju legalnu kao i ilegalnu taktiku, budući da romanticizam ilegalnosti s kojim počinje svaki revolucionarni pokret samo rijetko nadilazi u svojoj jasnosti nivo oportunističke legalnosti. . . Gnjev protiv zakona *kao zakona*, preferiranje izvjesnih akcija *jer* su ilegalne još uvijek znači da je zakon za takve akcije zadržao svoj karakter obavezivanja i valjanosti. (II, 439/268)

Jasno je da ima razdoblja kad skoro svaka politička akcija mora biti izvedena na ilegalan način, a ima okolnosti u kojima čak najrevolucionarnija partija može djelovati potpuno unutar pravila koja je postavila buržoaska država. Podizati pitanje ilegalnosti ili legalnosti na rang pitanja principa znači dopustiti da uspostavljena država ravna nečijom političkom aktivnošću.

Upotreba legalnih ili ilegalnih sredstava je samo taktičko pitanje (II, 440/269), a simultana upotreba legalnih i ilegalnih sredstava protiv države cilja na razotkrivanje činjenice da je pravda buržoaske države zbilja »brutalni i moćan aparat za kapitalističku opresiju«. (II, 441/270)

Država je priznata kao legitimna kada samo rijetko mora upotrijebiti silu koju ima. Zaista, jedna organizacija koja se osniva na sili ne može opstati ako mora upotrijebiti svoju silu u svakoj pojedinoj instanciji protiv svih svojih oponenata (II, 433/262). Kao svaki zakonski sistem i revolucionarna vlada traži da bude priznata kao legalni entitet bez upotrebe sve svoje sile protiv svojih protivnika.

Romantički pogled koji vidi revoluciju kao seriju ilegalnih akata koji žele rezultirati destrukcijom sistema zaboravlja da revolucija mora razviti svoje vlastito zakonsko pravilo (II, 445/273). Pitanje legalnosti ili ilegalnosti ne može se riješiti u principu nego samo na osnovi totalne slike stadija na kojem se revolucionarni pokret nalazi. Za revolucionara odluke se ne donose s obzirom na one koji su na vlasti nego u skladu s potrebama pokreta koji se kreće prema uspostavljanju novog i zaista pravednog sistema.

Koristeći svoja vlastita iskustva u Madžarskoj i iskustva sovjetske revolucije u Rusiji Lukács pokazuje da pitanje nije legalnost ili ilegalnost nego prije čije se norme slijede. U svojim kasnijim djelima naročito u svojoj kritici staljinizma on je stalno kritizirao one koji od taktičkih pitanja čine principijelna pitanja i pri tome ignoriraju povijesni karakter pokreta. Problem nije legalnost ili ilegalnost nego da se stvori novi sistem pravde, osnovan na interesima revolucionarnih snaga:

Proletarijati srednje i zapadne Evrope imaju težak put pred sobom. Da bi došli do svijesti o svom povijesnom poslanju i polučili za sebe legitimnost svoje prevlasti najprije je nužno da upoznaju taktički karakter legalnosti i ilegalnosti i da odbace legalni kretenizam kao i romanticizam ilegalnosti. (II, 477/275).

Reifikacija bilo kojeg posebnog aspekta zbilje i njegovo tretiranje kao zbilje same jest osnovna filozofska i politička pogreška i dogmatikâ i revizionistâ. Lukács odgovara na pitanje ili/ili, ali i na pitanje razumijevanja važnosti vremena i mjesta u kojem pokret djeluje. U kasnijim diskusijama Lukács upotrebljava istu metodu u pristupu k pitanju učestvovanja u parlamentu i u razmatranju statusa drugih političkih odluka. Jednostavno stavljanje pitanja u okvir ili/ili predviđa nužnost posebnog ispitivanja odnosa čovjekove djelatnosti spram zbilje. Revizionisti koji od-

bacuju nužnost revolucionarne transformacije kao i oni koji odbacuju sve pokušaje da iskoriste mogućnosti, prisutne u društvu, da proizvedu revolucionarnu promjenu promašuju realnu mogućnost revolucionarne političke akcije.

Filozofska artikulacija važnosti dijalektike nalazi se najrazvijenije u poglavlju o »Reifikaciji i svijesti proletarijata«. Ovo poglavlje usredotočuje se na kritiku neokantovske pozicije i povijesno je važno kao prva marksistička diskusija o pojmu otuđenja. Lukács je jasno vidio da je reifikacija bila glavna karakteristika kapitalističkog sistema i dokazivao je da samo svjesni proleterski pokret može stvoriti svijet u kojem bi bilo otuđenje prevladano. Njegova diskusija o središnjem mjestu otuđenja u kapitalističkom društvu razvijena je jedno desetljeće prije nego što su bili objavljeni Marxovi rani rukopisi o otuđenju.

Lukács je kasnije kritizirao poziciju koju je zauzeo u *Povijesti i klasnoj svijesti.* Ta kritika došla je nakon što su njegovu knjigu oštro napali glavni ruski teoretičari koji su općenito prihvatili interpretaciju Marxa na koju su utjecali Engels i Plehanov. Porast teoretske i političke rigidnosti pokreta bio je jasno uočljiv u potpunom odbacivanju *Povijesti i klasne svijesti* kao hegelijanskog i subjektivističkog djela.

Sam Lukács je zauzeo vrlo kritički stav prema svojoj knjizi i kritizirao je *Povijest i klasnu svijest* što nije učinjena razlika između objektifikacije i reifikacije (kao što je to učinio Marx u rukopisima koji su bili poslije objavljeni). U jednoj autobiografskoj skici koju je napisao 1933. godine on je naglasio da politička praksa igra središnju ulogu u modifikaciji njegove pozicije:

Sada po prvi puta nakon gotovo jednog desetljeća praktičkog rada i nakon gotovo sigurno jednog desetljeća teoretske borbe s Marxom materijalistička dijalektika je postala *konkretno jasna.* No, upravo ta jasnoća donosi sa sobom znanje da realni studij marksizma *zbilja sada upravo počinje* i da za njega ne može nikada biti odmora . . . *Marxovo učenje* mora biti razrađivano i stjecano danomice i svakog sata na bazi prakse.[2]

Stalno ponovno pro-rađivanje marksističke pozicije bila je zadaća kroz pedeset godina koje je Lukács proživio kao komunist. Za njega studij Marxa je uvijek samo na početku jer ispravno se proučavati može analizom aktualnih i konkretnih snaga koje su nazočne.

PITANJE STALJINIZMA

Povijest i klasna svijest priznata je kao remek djelo marksističke filozofije. Za mnoge koji priznaju važnost Lukácsa kao marksističkog filozofa samo je to jedno djelo važno. Neki su

2) »Mein Weg zu Marx«, u *Schriften zur Ideologie und Politik,* izdao Peter Ludz, Neuwied, Luchterhand, 1967. godine, str. 328.

tvrdili da je Lukács zauzeo oportunističko stanovište ostajući u komunističkoj partiji za vrijeme dugih godina staljinizma. Budući da je Lukács jedan od malobrojnih marksista koji je pokušao imati posla sa staljinizmom kao teoretskim problemom možda treba reći nekoliko riječi o njegovom odnosu prema komunističkoj partiji.

Tokom Lukácseva života njegova djela su povremeno osuđivali oficijelni partijski teoretičari. Drugom zgodom bio je slavljen kao veliki marksistički filozof. Lojalnost revolucionarnom pokretu Lukács nije nikada tumačio kao lojalnost prema onima koji su za sebe svojatali da prezentiraju taj pokret. Njegove osnovne odluke bile su determinirane analizom i prosuđivanjem situacije pokreta. Katkada je izgledalo da je Lukács bio filozof pokreta čak i kad je sam pokret već prestao egzistirati.

Lukácsev stav prema Staljinu temeljio se na njegovom uvjerenju da je očuvanje Sovjetskog Saveza bilo bitno za revolucionarni pokret. On je vidio veliku opasnost u tridesetim i ranim četrdesetim godinama da bi fašizam mogao uništiti Sovjetski Savez i onemogućiti svaki daljnji napredak u razvijanju marksističke teorije. To temeljno prosuđivanje Sovjetskog Saveza kao socijalističke zemlje i važnosti ruske revolucije reflektiralo se u studiji o Lenjinu koja je objavljena 1924. godine. Čak i kad je bio kritičan spram pozicije partije on je ustrajao u tvrdnji da se socijalistička revolucija dogodila u Rusiji i da prisutnost socijalističke Rusije omogućava socijalističku revoluciju u centralnoj Evropi nakon rata.

Lukács je za stalno emigrirao u Sovjetski Savez 1933. godine i ostao je tamo sve dok se nije mogao vratiti u Madžarsku 1945. godine. Za to vrijeme on je završio mnoge od svojih najboljih spisa o literaturi od kojih se mogu neki nabaviti na engleskom. Za vrijeme 1930-tih godina područje teorije literature bilo je još relativno plodno područje diskusije. Literatura je povijesno važna u Sovjetskom Savezu kao i u Madžarskoj kao područje gdje su se vodile političke diskusije iako eksplicitne političke diskusije nisu bile moguće. Mnogi ruski i madžarski radikalni teoretičari devetnaestog stoljeća bili su literarni kritičari. Obrat literarne kritike tokom tridesetih godina pružio je Lukácsu mogućnost da razvije na posebnom području nekoliko od svojih širokih tema, o kojima je ranije raspravljao. Filozofija u općem smislu bila je nemoguća tokom tridesetih godina, ali literarna kritika je dala mogućnost da Lukács nastavi svoje djelo kao teoretičar.

Premda analize koje je činio imaju svoju unutrašnju vrijednost po sebi, važno je podsjetiti da su njegove analize književnih djela bile vrlo često usredotočene na etičke probleme. Temeljna motivacija njegovih spisa iz tog razdoblja bio je pokušaj da izradi odnos marksizma prema kulturnom nasljeđu. On je dokazivao da socijalistička kultura mora nužno prihvatiti humanističke vrijednosti i tradiciju. Tokom tridesetih godina on je također napisao veliko znanstveno djelo o mladom Hegelu. Premda

je knjiga o Hegelu bila napisana kasnih tridesetih godina, ipak nije mogla biti objavljena prije nego tek nakon rata, jer je Hegel oficijelno bio proglašen ideologom feudalne reakcije protiv Francuske revolucije. Lukács se nije javno suprotstavljao toj interpretaciji, nego je radio na svom vlastitom znanstvenom djelu. U post skriptumu u svojoj ranijoj autobiografskoj skici koju je napisao 1957. godine on je naveo obrazloženje:

— Mislio sam: naravno da se rat može dobiti bez takve nenaučne gluposti. Ako se, međutim, anti-hitlerovska propaganda već spustila do te tačke, momentalno je važnije dobiti rat nego raspravljati o ispravnoj interpretaciji Hegela.[3]

Staljinistički sistem se ne može prema Lukácsu smatrati naprosto kao rezultat Staljinove ličnosti, nego kao rezultat u temelju neispravnog sistema. Staljin je bio na vrhu ali sistem je bio »konzistentna piramida koja se sastojala od manjih Staljina idući prema dolje.«[4] Temeljna zabluda staljinizma bilo je inzistiranje na tome da se sva taktička politička pitanja smatraju i teoretskim pitanjima i da su samo oni koji kontroliraju političke odluke u stanju da izraze ispravnu teoretsku poziciju. Marksizam se prestao razvijati i ukrutio se u dogmatskoj poziciji. Teoretski principi su se razvijali da bi se zadovoljile određene potrebe određene situacije i proglašavalo ih se općenito ispravnim teorijama. Teorija je postala jednostavni i praktički izraz onoga što je trebalo birokratskom aparatu, glava kojeg je bio Staljin.

Nakon drugog svjetskog rata svjetska situacija se iz temelja promijenila, a staljinizam je ipak ostao i bio transportiran u nove socijalističke zemlje centralne Evrope. Prema Lukácsu nije bila više primarna borba za očuvanje Sovjetskog Saveza nego je namjesto toga postala borba svjetskih progresivnih snaga protiv snaga reakcije. Lukács je bio protiv izolacije socijalističkih zemalja i vidio je nužnost da se izgradi jaka marksistička teorija koja bi mogla voditi na putu stvaranja novog svijeta. Naročito poslije uspješne revolucije u drugim zemljama nije bilo nikakve nužnosti da se očuvanje revolucionarnog pokreta identificira s nacionalnim interesima jedne posebne zemlje.

Staljinizam je blokirao razvoj genuino internacionalnog revolucionarnog pokreta i razvoj marksističke teorije. Lukács je mogao naučavati i pisati u Madžarskoj, ali nakon 1949. godine on nije imao nikakav utjecaj na službenu kulturnu politiku. 1956. godine bio je kratko vrijeme član Nagyjeve vlade i centralnog komiteta i zajedno s drugim članovima te vlade bio je zatvoren i poslan u izagnanstvo u Rumuniju nakon što su ruske trupe okupirale Madžarsku.

---

3) »Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx«, kod Ludz, str. 648.
4) »Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion. Theoretisch-philosophische Bemerkungen« in Ludz, str. 689.

1957. godine Lukács se vratio u Madžarsku gdje je mogao raditi iako više nije bio član partije i nije imao nikakav politički utjecaj. 1968. godine dozvoljen mu je ponovni ulazak u partiju i potpuno je rehabilitiran kao filozof.

LUKÁCS KAO ONTOLOG

Kad se Lukács vratio u Madžarsku 1957. godine bilo mu je već preko sedamdeset godina. Umjesto da se povuče on se vratio filozofskom poslu u više tradicionalnom smislu i provodio je čitavo vrijeme radeći na svojoj sistematskoj estetici. 1963. godine objavljen je prvi dio tog djela u dva sveska kod Luchterhanda u Zapadnoj Njemačkoj, kao dio njegovih sabranih djela. Sistematska estetika je monumentalna knjiga u svakom pogledu. To je prvi pokušaj estetike u marksističkoj tradiciji, ali možda je još važnije to što je to prvo djelo u seriji onih djela koja će Lukács kasnije nazvati »ontološkim«.

Lukács je izabrao riječ ontologija da naglasi da on vidi problem u tome da se izučavaju temeljni oblici bića.[5] Estetika je sistematsko izučavanje oblika objektifikacije koja je dana u umjetnosti. Umjetnost je jedan način na koji čovjek reproducira aspekte realnosti. Drugi oblici objektifikacije su znanost, pravni sistemi, etika i rad.

Znanstvena i estetska odražavanja objektivne stvarnosti samooblikuju se u toku ljudskog razvoja, profinjuju diferencijacije odražavanja i nalaze svoje konačno ispunjenje u samom životu. Njihove specifične karakteristike konstituira smjer u kojem postaju sve preciznije i realiziraju mogućnosti koje su dane kao socijalne funkcije. Stoga one tvore u svojoj relativno kasno razvijenoj čistoći na kojoj počiva znanstvena ili estetska genijalnost, dva pola općenitog odražavanja objektivne stvarnosti čija plodonosna sredina je svakodnevni Život. (XI, 34.)

Odražavanje realnosti takvo kao što su znanstvena i umjetnička djela mijenja karakter svakodnevnog života koji je odjednom početak i kraj procesa objektifikacije. Ontologija za Lukácsa nije samo deskripcija raznih oblika u kojima se zbilja reproducira, nego ona mora također uključiti povijest razvoja tih oblika reprodukcije i načina na koji ti oblici mijenjaju karakter svakodnevnosti.

Ontologija tada nije proces otkrivanja fundamentalnih struktura zbilje nego opis i nacrt raznih načina na koje čovjek dolazi do razumijevanja zbilje.

---

5) For a fuller discussion of Lukács as an ontologist, see my article, »Georg Lukacs as an Ontologist«, Studies in Soviet Thought, IX 1969, 334—353.

Upotrebljavamo lijepu riječ ontologija i ja se privikavam na nju iako bi netko zbilja mogao reći da otkriva oblike bitka (Seinsform) ... Činjenica da se novi fenomeni fundamentalno genetski mogu izvesti iz njihove svakodnevne egzistencije (Altagsdasein) samo je jedan moment generalnog konteksta, naime da je bitak proces historijske vrste. Bitak u strogom smislu ne postoji uopće; upravo taj bitak koji volimo nazivati svakidašnjicom (Altagssein) jest izvjesna visoko relativna determinacija sklopova unutar historijskog procesa.[6]

Lukács je ontolog koji niječe da bitak opstoji na bilo koji apstraktni način, i dokazuje da moramo početi istraživanjem naravi svakidašnjice da bismo razumjeli bitak.

Dva su pojma svakidašnjice i oblika reproduciranja i objektificiranja zbilje središnja u Lukácsevim spisima od 1956. godine na ovamo. Znanost i umjetnost su legitimni oblici objektifikacije svakidašnjeg života, ali bila bi pogreška kad bi se njih ili bilo koji drugi oblik objektifikacije identificiralo s totalitetom samog svakidašnjeg života. Objektifikacije su stvorene od svakodnevnog života i one same služe da se oblikuje i stvara totalitet našeg iskustva koji ulazi u upotpunjavanje našeg života.

Kompletna marksistička ontologija u Lukácsevom smislu očito je ogroman posao, jer ona ne smije samo opisivati specifične karakteristike raznih oblika objektifikacije nego mora također pokazati kako su ti oblici objektifikacije transformirali i oblikovali svakodnevni život. Jedna ontologija mora stoga pružiti ne samo deskriptivnu stranu nego također i historijsku obradu razvoja ljudske povijesti. Jedna dovršena ontologija bi konačno pokazala na koji način su ti razni oblici objektifikacije srodni.

Estetika je dakle važna ne toliko za posebni oblik koji poprimaju njezine analize (ali čak i tu ona ima mnogo da pruži), nego za općeniti program koji je predložen filozofiji u marksističkom sistemu. Razvoj ontologije nije zadaća koju Lukács sâm može ispuniti, i njegovi posljednji radovi pokazuju da niti on niti bilo koji pojedini filozof ne može pružiti kompletnu marksističku filozofiju. Ono što Lukács tvrdi jest da samo marksizam koji se razvija u odnosu na revolucionarni pokret i marksizam koji se trudi da ispravno odražava razvojni karakter svakodnevnog života može biti živa i vibrirajuća filozofija.

MARKSIZAM I FILOZOFIJA

Interpretacija Lukácsevih djela koja je ovdje dana nije se usredotočila na način na koji je Lukács tretirao izvjesne filozofske probleme. Nije niti pokušala pružiti opći sažetak Lukácsevog

6) Gespräche mit Georg Lukacs (ed. by Theo Pinkus), Rowohlt, Hamburg, 1967, p. 15.

razumijevanja marksizma i filozofske zadaće za marksiste. Umjesto toga ovdje je učinjen pokušaj da se pokaže kako Lukács služi kao primjer marksističkog filozofa koji je desetljećima djelovao kao marksistički filozof. Katkada u Lukácsevom životu filozofski posao je bio jednostavno nemoguć, i on je živio izoliran kako od glavne struje filozofskog razvoja tako i od oficijelnih vođa partije. Ta izolacija koja se reflektira u nekim kritikama egzistencijalizma i logičkog pozitivizma je indikacija cijene koju je platio da ostane lojalan prema pokretu koji često nije bio lojalan prema njemu. Lukács je služio kao primjer jednog ortodoksnog marksiste, kojeg je on originalno opisao ranih dvadesetih godina:

— Ortodoksni marksizam ne znači nekritičko prihvaćanje rezultata Marxovih istraživanja; ne znači »vjeru« u ovu ili onu tezu; ne znači tumačenje »svete« knjige. Ortodoksnost u slučaju marksizma odnosi se mnogo više na *metodu*. To je znanstveno uvjerenje da je u dijalektičkom materijalizmu nađena ispravna metoda istraživanja i da ta metoda može biti razvijana i produbljivana samo u smislu njegovog osnivača. Svi pokušaji međutim da se prevlada marksizam ili da ga se »popravi« vodili su i moraju voditi u simplifikaciju, trivijalnost i eklekticizam. (II, 171/13)

Od povratka u Madžarsku nakon rata on je poticao i razvijao nezavisne marksističke filozofije u Madžarskoj i inzistirao da se postigne najviši mogući nivo znanstvenosti.[7] Njegov konačni prijedlog za marksističku filozofiju kao vrstu ontologije je prvi takav prijedlog koji se treba suočiti s problemom zadaće kritičkog zadatka filozofije u jednoj zemlji koja je počela izgrađivati socijalistički sistem usprkos mnogih grešaka koje su prisutne u sistemu.

Tokom svoga života Lukács je tvrdio da je marksizam tek na početku a ne na koncu svog razvoja. Marksizam je za njega jedan otvoreno-zatvoreni sistem koji tek počinje bivati doživljavan kao svjetsko-povijesna snaga. Novi život udahnut u marksizam revolucionarnim pokretima po čitavom svijetu je upravo izvor za novu vrst filozofije koja još nije razvijena. Nova marksistička filozofija bit će radikalna filozofija. Ona mora korjenito raskinuti sa staljinističkom prošlošću i početi podizati razvoj marksizma koji je staljinizam osujetio.

Jasno odbacivanje staljinističke metode, koje sam postepeno izrađivao i koje sam jasno izražavao u svojim spisima posljednje dekade nikada nije težilo odvraćanju od socijalizma. Odbacivanje »samo« naglašava nužnost reforme za socijalizam.

Stoga nije važno koliko će vremena biti potrebno dok bude postignuta spoznaja ispravnoga puta i dok uvid u proces koji je stečen bude mogao biti realiziran. Razlog zašto sam tako

---

7) U vezi s diskusijom o »Lukácsevoj školi« vidi moj članak »Philosophy in Hungary«, *International Philosophical Quarterly*, IX, 1969, 261—277.

polako razvijao to stanovište jest što čak i kad jasno vidim problem ja još i danas ostajem ideolog oslobađajuće radikalne reforme i ja ne pripadam apstraktnoj i za moj pojam često reakcionarnoj »principijelnoj« opoziciji...

Do sada ni jedna transformacija u ljudskoj sudbini nije bila realizirana odjednom, direktno, ili bez prepreka koje treba prevladati. Zašto bi to trebalo biti moguće kad je u pitanju najradikalnija transformacija od svih dosadašnjih?[8]

Najradikalnija transformacija treba biti tek učinjena. Kao što sam prikazao, Georg Lukács će biti ispravnije smatran ne kao filozof koji je dao ispravnu marksističku interpretaciju nego kao filozof koji je nastojao povezivati radikalnu teoriju i radikalnu praksu. On važi kao filozof pokreta, od kojega učimo samo ako stvaramo bolju marksističku teoriju na temelju naše vlastite prakse.

Preveo Franjo Zenko

8) »Sozialismus als Phase Radikaler, Kritische Reformen«, u »Marxismus und Stalinismus«, Rowohlt, Hamburg, 1970. p. 239.

SIMONE DE BEAUVOIR

Erna Pajnić

Zagreb

Simone de Beauvoir jedan je od najčitanijih ženskih autora u Francuskoj, čija je popularnost posljednjih godina u porastu naročito među studentskom omladinom, i ujedno spisateljica čija djela su često poticala na najrazličitije komentare s raznih strana, što nije čudnovato kad se uzme u obzir specifičnost njena položaja u francuskoj literaturi i filozofiji poslije rata. Naime, niti isključivo filozof niti pisac, ona je istovremeno i jedno i drugo, i time svakako izražava jednu specifičnu notu cjelokupne francuske kulturne tradicije, koja se uvijek zbivala kao nastojanje k objedinjenju raznolikih čovjekovih djelatnosti, k univerzalnosti ljudskog stvaralaštva (naročito filozofije i literature).

Ono što taj njen položaj čini specifičnim jest nadasve veza s Jean-Paul Sartreom, jednim od najznačajnijih predstavnika francuske poslijeratne filozofije, koja je sa svoje strane isto tako bila povodom najrazličitijih interpretacija, analiza, nesporazuma. U svakom slučaju, za razumijevanje njene ličnosti, njenog djela, neophodno je imati u vidu i jedno i drugo.

Simone de Beauvoir rođena je 1908. god. u Parizu, gdje živi i danas. Život ove žene, njen razvoj, njena djela, usko su vezani uz sve ono što se zbivalo u Francuskoj od prvih decenija ovog stoljeća do danas, i njena težnja da shvati sebe u jednom specifičnom vremenu i jednoj specifičnoj sredini, dozvoljava da ta sredina i to vrijeme govore kroz nju o sebi (naročito u trilogiji — »Uspomene dobro odgojene djevojke« — 1960. Gallimard, »Zrelo doba« — 1962, Gallimard i »Snaga stvari« — 1966, Gallimard, — koja predstavlja njenu autobiografiju, a gdje nastoji svaki period svoga života rasvijetliti i podacima o aktualnim društvenim i političkim zbivanjima).

Ta Francuskinja od »glave do pete« međutim, svojim shvaćanjima, stremljenjima, osjećajima, širinom kojom zahvaća os-

novna pitanja čovjekova življenja, prevladava svakako to određenje.

Odrasla u tipično buržoaskoj sredini, ona će započeti svoj misaoni razvoj na temeljima majčinog tradicionalnog morala i očeva individualizma, patriotizma i pobožnosti, na kojima je odgajana. Već vrlo rano odlučuje da posveti svoj život intelektualnom radu, što je bilo razumljivo, budući da je već od najranijeg djetinjstva stjecala ljubav prema pisanju i piscima, upoznavala se s francuskom literaturnom baštinom. Svoje obrazovanje započinje u zavodu Désir gdje polaže ispite iz klasične filologije, literature, opće matematike. Upoznavši se s filozofijom, ona piše — »(bila je to) nauka koja je postavljala pitanja i koja ih je postavljala meni.« Izgubivši sigurnost u vjeri, ona je traži u knjigama, a ove joj postavljaju bezbrojna pitanja na koja će ona početi tražiti odgovore, želeći sve više da »opravda svoj život, da ga razumije«. Predavanja iz filozofije pohađa u zavodu Sainte-Marie. Posredstvom Nodiera dolazi tada po prvi put u dodir s ljevičarskim intelektualcima koji se u to vrijeme okupljaju oko časopisa »Filozofija«, a koji će kasnije izlaziti kao »L'esprit« (bili su to Politzer, Fiedman, Mohrange, Lefebvre).

Tada se konačno odlučuje za poziv profesora. Na Sorbonni na nagovor Brunschwicga prihvaća temu za svoj prvi ozbiljniji rad iz filozofije. Bit će to: »Pojam u filozofiji Leibniza«. Predavanja za buduće profesore pohađa na Ecole Normale i na Sorbonni i tu se sprijateljuje s Merleau Pontyjem i Levi-Straussom. Period koji znači prekretnicu u njenom životu predstavlja upoznavanje sa Sartreom. Sa dvadeset godina jasno sebi za životni cilj određuje — pisanje. Pisati, dati u tome sebe, govoriti o sebi iskreno, naći smisao u traženju rješenja životne zagonetke, dati ga drugima. »Htjela sam da u mom pričanju struji moja krv, htjela sam se u njega baciti ... te dovesti sebe u pitanje ...« (Predgovor »Snazi stvari«).

Iz Pariza kao profesor odlazi na licej u Marseille, a onda na četiri godine u Rouen. U tom periodu nastaju prve skice za njen roman »Gošća«, koji izdaje Gallimard po njenom povratku u Pariz, 1943. god. Prvo joj je dakle djelo izdano kad ima trideset godina. Odonda je napisala dvadesetak djela, uglavnom romana, eseja, filozofskih radova i jedan kazališni komad.

Proglašavajući se piscem i filozofom, kad i ona sama kaže — »... ja se nisam smatrala filozofom ...« (Snaga stvari, str. 213).

Činjenica je međutim da se njena literarna djela baziraju na određenim filozofskim problemima, da nastaju upravo iz potrebe da se ti problemi rasvijetle, da se rađaju na izvoru osnovnih pitanja kao pokušaj da na njih daju svoj odgovor. Egzistencijalizam, onakav kakvog su ga izrazili u svojim djelima ona i Sartre živjeli su kao svoju vlastitu životnu filozofiju, ona je rezultat jednog originalnog iskustva življenja, a ne samo niz teoretskih problema. Ona je nastajala u traženju odgovora na pitanja koja su se kao bitna postavljala njihovim pojedinačnim egzistencijama, i u

tome je upravo njihova originalnost. To traženje kao izgrađivanje sebe sama, zbivalo se kroz svaki roman, svaki esej, pa su i ta djela jedno originalno iskustvo iz kojeg su se formirali osnovni filozofski stavovi egzistencijalizma, kao domena koju su izabrali da bude okvir, forma tog traženja.

Samo ako se ima na umu da za njih živjeti znači živjeti pišući, moguće je razumjeti zašto se u njihovim djelima nalazi ključ za razumijevanje njihovih ličnosti potpunije negoli u mnogih drugih autora. Dovoditi sebe u pitanje, iskreno sebe u liku junaka nekog romana izlagati svom vlastitom kritičkom pogledu, samo na taj način moguće je ne samo sebe potvrđivati već i druge ukazivati na jedan mogući put pronalaženja sebe sama. To je vjerojatno razlog što su ih prihvatili tako široki slojevi publike, što je egzistencijalizam odjednom postao moda (iako kao takav često nije bio ni u kakvoj vezi s filozofijom). U njihovim sumnjama, kolebanjima, traženjima odrazile su se dileme čitave jedne generacije, napose jednog određenog kruga intelektualaca, i nije čudno što je ta generacija, našavši sebe na stranicama romana ili kazališnim daskama, od tih istih ljudi tražila i rješenja.

Potrebno je, međutim, budući da se neprestano govori »o njima«, osvrnuti se na vezu između Simone de Beauvoir i Jean-Paul Sartrea, na vezu koja traje već oko četrdeset godina, i koja je utoliko zanimljivija ukoliko se radi o dvojici originalnih autora, koji su, u ova četiri decenija, zahvaljujući burnosti historijskih događaja i svojoj težnji da shvate sebe i svoje mjesto u njima, i kroz to same događaje, prolazili kroz različite faze stvaranja. Zajednička im je ipak uvijek ostajala ona tendencija da se, mijenjajući se kroz situacije, učvrste u svojoj vlastitoj upitnosti. Ta veza značila je prije svega odanost zajedničkoj potrebi razumijevanja i potvrđivanja sebe u najrazličitijim situacijama u koje ih je život dovodio. Nesumnjivo je da se samo iz perspektive te veze može pristupiti eksplikaciji djela Simone de Beauvor, što ne znači da je moguće i shvatiti je isključivo pomoću nje. To je upravo stanovište koje je kritika uglavnom zauzimala u odnosu na ovu spisateljicu, a što je vjerojatno pridonijelo njenoj upornosti da izgradi sebe u samosvojnu ličnost. Mogla je to samo stvarajući originalna djela koja će moći biti zanimljiva publici i pored onoga što je Sartre izrekao prije nje, koja će donijeti nešto novo pored jedne već izgrađene filozofske koncepcije. Uostalom, teško je shvatiti da bi se veza dvojice stvaralaca uspjela održati tako dugo, da se nije radilo o obostranom utjecaju što su ga izvršili jedan na drugoga. Budući da se radilo o izricanju jednog pogleda na svijet, a ona je bila prvenstveno pisac, činilo se da je tu filozofiju na adekvatniji način izrazio Sartre i zbog toga je njen doprinos filozofiji uglavnom zanemarivan. Činjenica je ipak, ne samo to da je jednako plodan pisac kao Sartre (njena su djela možda čak veće umjetničke vrijednosti) već i to da je čitana od brojnije publike, i da je egzisten-

cijalizam, ukoliko je izabrao literaturu kao svoj izraz, našao upravo u njoj svog »posrednika« k širim čitalačkim slojevima. Koliko je pak ta uloga važna jasno je iz samog karaktera njihove filozofije koja je htijenje da se čovjeku ukaže na istinu njegove situacije, htijenje da se pisanju prida utilitarna svrha, budući da zasniva sebe kao poziv ljudima na preuzimanje svoje vlastite situacije, na zadobivanje slo bode, polazeći od definiranja čovjeka akcijom. Tako je moguće objasniti zašto se s egzistencijalizmom javlja i pojam angažirane literature.

Tako je publika primala egzistencijalizam, primajući potrebe, pitanja, lutanja, i traženja jednog originalnog iskustva, koje je željela saopćiti drugome, nalazeći u tome smisao vlastitog bivanja. To je saopćavanje svjedočanstvo njenog razvoja, koji je značio neprestano provjeravanje stavova iz situacije u situaciju, u potrazi za svojom istinom, istinom svijeta, istinom drugoga. Smisao bivanja, angažiranja, problem odnosa prema drugome, relativno i apsolutno u Historiji, problem konačnosti, smrt, prolaznosti — to su uglavnom osnovne teme njenih romana. Centralno mjesto pripada ipak razrađivanju problema slobode.

U prvo vrijeme njena prijateljevanja sa Sartreom, oni se zanose slobodom, koju nalaze u svom nepripadanju »nijednom mjestu, nijednoj zemlji i klasi, nijednoj profesiji i generaciji«, ne uviđajući da im je »odmetništvo«, taj status »beskućnika« i ideja koju imaju o slobodi omogućeno upravo onim čega se odriču — pripadanjem jednoj povlaštenoj klasi.

Shvaćanje te pripadnosti, potreba da se oslobode stvarno, praćena često nemogućnošću bilo kakve radikalne promjene svog položaja u okviru svog građanskog društva, postat će kasnije izvorom velikih dvoumljenja i onog osjećaja podvojenosti koju će nalaziti u osnovi svake ljudske situacije, što naročito vrijedi za poslijeratno razdoblje.

Upravo iz sagledanosti ambigvitetnog karaktera ljudske egzistencije i svake ljudske situacije, rodit će se kod de Beauvoir želja da fundira na »Bitku i ništavilu« jedan egzistencijalistički moral, smatrajući to opravdanim i mogućim upravo iz činjenice da je egzistencijalizam tu podvojenost kao bitno određenje ljudske egzistencije stavio u prvi plan. To je ujedno djelo trebalo poslužiti kao dokaz protiv svih onih kritičara koji su se obarali na egzistencijalističko shvaćanje pojma slobode, koje je tobože svakom pojedincu omogućivalo da radi što hoće, jer se sloboda individuuma smatrala apsolutnom. Sve ovo nalazimo razrađeno u eseju — »Za moral dvosmislenosti« (Pour une morale de l'ambiguïté — Gallimard, 1947.) koji predstavlja jednu teoretsku obradu svega onoga što žive likovi njenih romana. Knjiga je nastala sakupljanjem članaka izašlih u Temps Modernesu, a plod je njene potrebe da konfrontira egzistencijalizam sa svim onim sistemima koji su se, umjesto živim individuumom od »krvi i mesa«, zanosili idejama »o jednom monolitnom čovječanstvu«, o Historiji, u ime kojih se zahtijevala žrtva pojedinca.

Isto je tako odgovor nekim marksističkim kritičarima egzistencijalizma, koji su ga osuđivali kao solipsizam, kao nihilističku poziciju kojoj izmiče mogućnost da moralnom činu dâ neku objektivnu sadržinu. Istovremeno dakle to je obrana egzistencijalizma i pokušaj da dokaže mogućnost izvođenja jednog morala iz osnovnih njegovih postavki, nasuprot stavovima upravo tih marksističkih kritičara, koji su stojeći na dogmatskim pozicijama, ljudsku volju sveli isključivo na odraz objektivnih okolnosti.

Fundamentalna oznaka svake ljudske situacije jest dvosmislenost (ambiguïté). Za razliku od životinje koja tu dvosmislenost može samo trpjeti, čovjek je može promišljati. Čovjeku je moguće da bude svjestan sebe kao dijela svijeta, svjestan svoje konačnosti i ujedno bezvremenosti svoje istine. Njemu je međutim isto tako moguće i sakrivati sebi tu svoju istinu, a ta jest: »... la vérité de la vie et de la mort, de ma solitude et de ma liaison au monde, de ma liberté et de ma servitude. (Pour une morale ..., str. 12).

Ukoliko čovjek doživljava svoju »bačenost u svijet« kao — angoisse —, utoliko je istina njegova življenja, istina poraza. Međutim i taj poraz jest ljudski poraz, on je izabran, i već ovdje pojavljuje se mogućnost slobode. Iz čovjekova naime odnosa prema bitku izlučuje se s jedne strane tragičnost bića koje jest uništenje bitka-po-sebi- »pukotina u bitku« i tako nemogućnost »da bude«, a s druge strane u tom odnosu bitak se otkriva, i ukoliko je čovjek prihvatio život, on je volja da »bude to otkrivanje« (la volonté de dévoiler l'être), što znači htijenje da istrgne sebe svijetu da bi se svijet učinio prisutnim. Mogućnost egzistencije iskrsava iz tendencije k bitku, ona jest samo kao tendencija, koincidencije nema. Tako »čovjek jest ono što nije i nije ono što jest«. A zatim on je suvereni subjekt u svijetu stvari, on ih zasniva kao takve, a istovremeno u društvu i sam je objekt za druge.

Čovjekova egzistencija bitno je -négativité. Čovjek može negirati odsustvo bitka potvrđujući sebe kao pozitivnu egzistenciju, ali ovdje nema sinteze, nema pomirenja, negacije negacije kao u Hegela, jer čak i u svojoj pozitivnoj afirmaciji egzistencija ostaje -négativité. Iz ovog čovjekovog uvođenja »ništavila« u bitak pojavljuje se sloboda, koja se manifestira u izboru jedne mogućnosti »da se bude« nasuprot punoći bitka-po-sebi, i upravo je taj izbor konstitutivan za »être-pour-soi«, koji se kao intencionalna svijest okreće protiv »être-en soi« ali mu istovremeno pripada i stoga je uvijek u opasnosti da ne zaglibi u njega. Čovjek kao sloboda izabire sebe, pa može izabrati da egzistira autentično ili neautentično. Autentično egzistirati značilo bi preduhitriti poraz koji se nameće kao određenje egzistencije time što će se ciljevi ka kojim se transcendira odbaciti kao apsolutni, što bi značilo izabrati ne »da se bude«, nego htjeti živjeti svoju vlastitu situaciju u njenoj konačnosti, svršenosti, jer se tek po njoj po-

javljuju vrijednosti u svijetu. Samo iz svršenosti čovjekove egzistencije može se definirati bilo kakav princip procjene. Ali kad se ovdje govori o čovjeku, to ne znači da se on misli samo kao moment totaliteta, već se radi o konkretnim pojedinačnim individuumima čija je pojedinačnost nesvodljiva.

Autentično egzistirati znači preuzeti na sebe svoju slobodu i na taj način znati se odgovornim za sve ono što činimo, a ta se sloboda ne ostvaruje kao nastojanje izmirenja nego upravo kao htijenje da se potvrdimo u svojoj negativnosti. Sloboda se zadobiva kroz neprestano izabiranje sebe, jer ona nikad nije nešto dano. Čovjek tako biva slobodnim u neprestanom izabiranju, htijenju slobode, kao ostvarivanje projekta, koji nikad nije realiziran.

Baciti se u svijet — za čovjeka znači biti slobodnim. Ali ako ta spontanost kojom se baca u svijet jest kontingentna, ona je apsurdna. Kako izbjeći tom apsurdu? Možemo mu, smatra Simone de Beauvoir, izbjeći tako da se izmaknemo apsurdnosti čistog trenutka. Preuzeti na sebe svoj projekt, produljivati ga, činiti ga jedinstvenim, neprestano tu spontanost, slobodu kroz svaku pojedinačnu novu sadržinu uzimati kao svrhu — to je rješenje. U toj ustrajnosti htijenja slobode, u toj vjernosti (fidélité) svom projektu jest Spas (le salut) egzistencije. Ali budući da je čovjek nemogućnost »da bude« (d'être), nemogućnost da se dostigne, njegova mu sloboda uvijek izmiče, pa mu se vlastita situacija uvijek iznova ukazuje kao tjeskoba. Zato čovjek može sebi i prikrivati istinu svoje situacije, svjesno bježati od slobode, da bi pobjegao od odgovornosti, prividno se spasiti svog položaja što predstavlja izbor neautentičnog egzistiranja.

Čovjek se dakle ne pojavljuje bitno kao »volonté positive«, pa je upravo zbog toga što je moguća i »zla volja« i što je egzistencijalizam jedina filozofija u kojoj je Zlo dobilo svoje realno mjesto, moguće iz njega izgraditi jedan moral, koji će se bazirati na zahtjevu za autentičnim egzistiranjem. Slijedi jedna detaljna analiza situacija u kojima se manifestira taj bijeg od vlastite situacije, dakle situacija koje se naznačuju kao oblici neautentičnog načina egzistiranja. Ponajprije se navodi primjer čovjeka koji živi »l'esprit du sérieux« tj. onoga koji sve vrijednosti smatra gotovima, završenima, pa fakticitet uzima za transcendenciju, vjeruje da »jest«-igra ulogu »ozbiljnoga«. Opravdanje svoje vlastite egzistencije traži u nečemu izvan sebe sama. Na ovaj, nadovezuje se primjer nihiliste, koji da bi se oslobodio tjeskobe, odgovornosti, negira svijet i sve vrijednosti. On u stvari prihvaća danost, preuzima je nepromijenjenu, samo zato da bi je mogao odbaciti. On naravno ne transcendira pozitivno fakticitet, jer ga zahtijeva da bi ga mogao negirati (prividno prevladavati). Ali to što on neće biti još je uvijek htijenje. Njegov se neuspjeh sastoji u tome što odbacuje egzistenciju, egzistirajući. Naročito je zanimljivo navođenje primjera neautentičnog egzistiranja umjetnika, pisca. Na koji se način, u kojem slučaju njihova egzis-

tencija pojavljuje kao neautentična? To se zbiva, smatra autor, kad se trude da prevladaju, nadiđu egzistenciju, realizirajući sebe kao apsolut. Ako se međutim radi o tome da egzistenciju sačuvaju za vječnost u njenoj svršenosti, tada je njihov projekt autentičan. Onaj prvi slučaj podrazumijeva previđanje svojih okvira, svoje ograničenosti, tj. pokušaj realiziranja sebe kao vanvremenog bića (umjetničko djelo kao apsolutan objekt dovodi umjetnika u iskušenje da doživi sebe kao »bit«, čime oko sebe »zatvara svijet ozbiljnoga«). Svi ovi primjeri mogu se rezimirati u slijedećem njenom stavu: »Čovjeku je dopušteno da se odvoji od ovog svijeta kontemplacijom, da ga misli, pa čak i da ga nanovo stvara. Neki, umjesto da grade svoju egzistenciju kroz beskonačno odvijanje vremena odlučuju da je potvrde u njenom vječnom aspektu i da je ispune kao apsolut; time se oni nadaju da će prevladati dvosmislenost njihove situacije.« (Pour une morale . . ., str. 97.)

Iz svega se ovoga može zaključiti na značaj što ga egzistencijalizam pridaje pojmu situacije, te vrijednosti prihvaćanja istine te iste situacije, koju možemo sami sebi prikrivati, bojeći se svoje vlastite slobode, bojeći se odgovornosti. Autor želi istaći naročito, koliko čovjekova sreća ovisi od njega samog, te kako je moguće dostići je isključivo gledajući jasno i prihvaćajući svoja vlastita ograničenja, jer se tek pojavom te naše konačnosti u svijetu pojavljuju i vrijednosti. Traži li čovjek sreću u nečem vanzemaljskom, nadljudskom, bojeći se prihvatiti svoju svršenost, tada ne nalazi pravu, ljudsku sreću. Ona je dostupna samo onome tko je izabrao da živi autentično, da živi kao volja za otkrivanjem biti. A otkrivati bit nužno upućuje na sagledavanje odnosa prema drugome.

Ljudi su odvojeni (séparé). Problem ljudske odvojenosti, komunikacije s drugima, obrađen je u gotovo svim njenim romanima. Tako u jednom od prvih svojih romana govori ona o tome: »Podgrizan ambicijom i željom moj novi junak (Fosca) pretendirat će na identifikaciju s univerzumom, a zatim će otkriti da se svijet rastvara u individualne slobode, od kojih je svaka izvan domašaja« (Snaga stvari, str. 72.) i dalje: »Univerzum nije nigdje, konstatira on. Postoje samo ljudi, ljudi zauvijek podijeljeni. Ne možemo ništa za ljude ;njihovo dobro ovisi samo od njih samih. Oni ne žele sreću; oni žele živjeti. Ne možemo ništa učiniti ni za ni protiv njih; ne možemo ništa.« (Ibid., str. 73.)

Nemoćni smo dakle u odnosu prema drugima, jer tu postoji jedna apsolutna odvojenost pojedinačnih egzistencija koje su kao jedinstveni izbori nesvodljive na bilo kakvo opće. Međutim, i ta odvojenost kao odlika ljudske situacije podložna je njenom dvosmislenom karakteru. Jer, i odvojene egzistencije mogu međusobno biti povezane, naime: »Čovjek može samo u egzistenciji drugih ljudi naći opravdanje svoje vlastite egzistencije.« (Pour une morale . . ., str. 103). Iako je, doduše, svaki projekt pokušaj realiziranja jednog subjekta, i taj subjektivni projekt znači isto-

vremeno prevladavanje subjektivnog. »Učiniti da »bude biti« — znači prekо bitka komunicirati s drugim.« (Ibid., str. 102). Drugi se, doduše, pojavljuje kao moja granica, ako želim biti »sve«, ali to tvrditi znači previdjeti da je realizacija jednog pojedinačnog projekta omogućena samo projektima drugih. Budući da tek u drugima mogu naći potvrdu svoje egzistencije, ukoliko je hoću slobodnom, utoliko i druge moram htjeti slobodnima. »Samo stvar slobode nije više tuđa negoli moja: ona je univerzalno ljudska. Ako ja hoću da rob postane svjestan svog ropstva, to je zato da ja sam ne bih bio tiranin, — jer je svako uzdržavanje sukrivnja, a sukrivnja je ovdje tiranija — i ujedno da bi se nove mogućnosti ukazale oslobođenom robu i kroz njega svim ljudima.« (Ibid., str. 125.) Htjeti tuđu slobodu tako je istovremeno s htijenjem vlastite slobode, i ja istim projektom kojim oslobađam sebe moram oslobađati drugoga, ne u ime »nekog čovječanstva«, nego u ime mog projekta, jer drugi da bi me mogao potvrditi kao slobodu, mora biti slobodan. Ali toj se mojoj akciji oslobađanja odupire »la mauvaise foi« onih, koji je opovrgavaju svojim projektima, pa ja moram, u ime slobode, koja je univerzalno ljudska, htjeti djelovati protiv *nekih* ljudi i tretirati ih kao stvari. »Tako se suočavamo s paradoksom, da se ni jedna akcija ne može vršiti za čovjeka, a da se ujedno ne vrši protiv ljudi.« (Ibid., str. 143.)

Svaki, dakle, ako preuzima na sebe stvar slobode, preuzima je za sve ljude, ali ukoliko to čini kao pojedinačna egzistencija u originalnom izboru, on se angažira projektom, koji se suprotstavlja projektima drugih. Kriterij po kome je dopušteno djelovati protiv nekih, a ujedno ostati dosljednim svom cilju, tj. oslobađanju, nalazi autor u slobodi, koja jedina može zasnivati vrijednosti svakog cilja. Dovoljno je raditi na stvari slobode, da bi se radilo moralno, da bi se opravdalo »svođenje na stvar« onih koji je nisu odabrali kao svoj cilj. Individuum ukoliko je sveden na fakticitet, jest ništa. Samo po svom projektu izlučuje on vrijednosti, a taj je projekt uvijek u nadolaženju (à venir). Zato je moguće i dozvoljeno žrtvovati fakticitet u ime onoga što će doći. Na ovom se mjestu vrši analiza sadašnjeg i budućeg, iz svjetla vremenitosti ljudske egzistencije, gdje se prezent pojavljuje kao prelazna egzistencija koja jest u prevladavanju sebe, u transcendenciji prema permanentnosti budućeg. Nad budućim nemamo moći, ali samo htijenje da se moć nad budućim poveća čini mogućom ekspanziju egzistencije. Gdje se zaustavlja to htijenje, zaustavlja se budućnost. Ljudska je egzistencija shvatljiva samo kao afirmacija budućeg, i to ljudskog budućeg, određenog budućeg, jer: »Ako se, s Hegelom, negira konkretna težina ovog 'tu' i 'sada' u korist univerzalnog prostora-vremena, ako se negira odvojena svijest u korist Duha, propušta se, zajedno s Hegelom, istina svijeta.« (Pour une morale . . ., str. 176.) Naime, — »Čim se u svijet uvede prisutnost konačnog bića, prisutnost bez koje nema svijeta, konačne se forme isijecaju kroz vrijeme i pro-

stor.« (Ibid., str. 175.) Tako je simultan proces traženja svoje potvrde iz budućeg i potrebe za negiranjem beskonačnog tijeka vremena, da bismo slobodno raspolagali svojom sadašnjošću. A sadašnjost se nikad ne posjeduje, pa tako iz ove potrebe iskrsava opet dvosmislenost naše situacije, koja se onog časa kad se riječi svrha daje smisao *cilja* i svršenosti (la fin — le but i l'achèvement), ispoljuje kao tendencija, kao »kotrljanje« svega živoga prema smrti, koje je kao »pokret prema« uvijek-život, po čemu se egzistencija u svojoj konačnosti može afirmirati kao beskonačna. Mogućnost autentičnog egzistiranja leži za čovjeka u mogućnosti »da svoje čine promatra kao konačne i da ih hoće apsolutno.« Moguće je, dakle, preuzeti, prihvatiti svoju konačnost tako da se egzistencija poima i zbiva kao odraz beskonačnog, da se postavi kao apsolutna u samoj svojoj konačnosti.

U rezimeu se prihvaća da je egzistencijalizam, doduše, individualizam, budući da individuumu pridaje apsolutnu vrijednost, ali ne i solipsizam, jer se individuum definira samo iz odnosa prema svijetu i drugome, ostvarujući slobodu samo oslobađanjem drugoga, jer nalazi da se pojedinačna egzistencija može potvrditi samo ukoliko potvrđuje svijet i drugoga. Egzistencijalistički moral zahtijeva od svakog sagledavanje i prihvaćanje svoje konačnosti, svoje slobode, ali »ne uskraćuje pravo da se egzistencija zasnuje kao apsolut...« Tako smo »...slobodni danas i apsolutno ako smo odabrali htijenje naše egzistencije u njenoj konačnosti otvorenoj k beskonačnom.« (Pour une morale..., str. 230.)

Nameće se poslije svega dojam da, nakon pročitanih Sartreovih djela, u ovoj knjizi ne možemo naći neke originalne stavove. Doista ono novo uglavnom jest sam pokušaj, da se na jednoj već formiranoj filozofskoj koncepciji zasnuje moral. U tom smislu moguće je i usmjeriti pokušaj analiziranja njenih stavova.

Nalazeći da je upravo egzistencijalizam ona filozofija koja ne smatra ljudsku slobodu već nečim danim, što već tu jest, nego pokretom koji se zbiva u transcendiranju fakticiteta uvijek iznova, pa nikad nije dovršen, Simone de Beauvoir vjeruje da je moguće, na osnovu svega toga pred čovjeka postavljati zahtjev da se hoće slobodnim, jer je čovjek tek ono što on odabire da bude, i u tom odabiranju moguće mu je odlučiti se i za neautentično egzistiranje. Tako se Zlo i Dobro ovdje pojavljuju u vidu Autentičnog i neautentičnog egzistiranja. Potrebno je ponajprije ispitati osnovanost same namjere iz aspekta suštine moralnog kao takvog.

Polazno stanovište ove filozofije jest čovjek kao uvođenje »ništa«, kao »pukotina u bitku«, koji je u odluci, izboru, htijenju, kao transcendiranju fakticiteta — sloboda. Sloboda pak zbiva se uvijek kao oslobađanje, kao pokret koji se sastoji u neprestanom preuzimanju htijenja slobode od strane čovjeka. Tako se sloboda ovdje, ukoliko se neprestano mora htjeti da bi bila i zbiva isključivo u htijenju. Ali da bi se neki zahtjev mogao

uopće postaviti pred čovjeka potrebno je već pretpostaviti njegovu slobodu. Tako, kad se pred čovjeka postavlja zahtjev za zadobivanjem slobode (a bit je moralnog da se zahtijeva uvijek ono što još nije), tada se pri postavljanju zahtjeva mora pretpostaviti već ono što se zahtijeva.

Ako je projekt jedne pojedinačne egzistencije shvaćen kao zbivanje slobode kroz permanentnu odluku da slobode bude, a samo to oslobađanje kroz pojedinačni projekt pojmljeno uvjetovanim oslobađanjem sviju (akcija oslobađanja može se vršiti samo tako da se vrši univerzalno), jer me kao slobodnu egzistenciju mogu potvrditi samo slobodne egzistencije, ne postavljam li ja tada zahtjev pred druge da izaberu ono što se mojim projektom već zbiva? Da bi se potvrdilo kao takvo, ja ga moram zahtijevati univerzalno, a to je moguće uz pretpostavku univerzalnosti moga projekta. Ne potkopava li time namjere da na nečemu što se pretpostavlja univerzalnim a što upravo zahtijeva, izgradi moral, samu sebe u osnovi?

Ako se sloboda ostvaruje samo pojedinačnim projektom svakog individuuma, ne znači li tada zahtijevati tuđu slobodu — zahtijevati da se mom vlastitom projektu prida univerzalnost, tj. postavljati ga kao paradigmu moralnog djelovanja, i nije li to u protivrječnosti s činjenicom da ja, da bih pred druge uopće mogao postavljati zahtjev, moram pretpostavljati slobode koje proizlaze upravo iz zasnivanja njih samih u njihovim vlastitim projektima (koji su nesvodljivi na bilo kakvo opće), u izboru njihove vlastite mogućnosti?

Ne radi li se, dakle, o tome, da ja svoju istinu (sagledana mogućnost slobode, izbora autentičnog i neautentičnog egzistiranja) proglašavam univerzalnom, da bih sebi prisvojio pravo moralnog procjenjivanja (uvijek proizvoljno), i ne poriče li se time sama sloboda? Tu se ponovo susrećemo s protivrječnostima koje se izlučuju iz svake moralne pozicije, svakog moralnog procjenjivanja. Ako se naime, egzistencijalistički moral zasniva na zahtjevu da se prihvati naša ljudska situacija i da se u njenoj dvosmislenosti autentično živi, gdje se u krajnjoj liniji sloboda svodi na svijest o njoj, moralnom se uskraćuje osnov ponajprije zato, što sam zahtjev za transcendiranjem postojećeg jest još uvijek ostajanje u okvirima onoga što jest, a pogotovo zato što ovaj pokušaj sam sebe proklamira težnjom da se stvori jedna »teorija akcije«.

Uostalom, najbolje je čuti kritiku samog autora što se odnosi na ovo djelo: »Ipak u cjelini uložila sam mnogo truda kako bih krivo postavila jedno pitanje dajući na njega isto tako šuplji odgovor kakav su Kantove maksime. Hegel je duboko utjecao na moje opise nihiliste, avanturiste estete; ograničila sam se da iz njih izlučim moralna značenja tako da moji portreti nisu situirani ni na jedan nivo realnosti. Bijaše zabludom pretenzija definiranja morala i izvan socijalnog konteksta. Sada naime znam da ispitivati razloge zbog kojih ne treba zgaziti čovjeka, znači

zapravo prihvatiti da on bude zgažen.« (Snaga stvari, 77. str.) Ovaj samokritički osvrt ukazuje na napor da se sagleda sebe u određenom trenutku svog misaonog razvoja, da bi se na osnovu sagledavanja sebe u prošlom zasnivala u odluci iz budućeg, činеći tako od svog života jedinstvo kroz nadilaženje sebe same u preispitivanju vlastitih stavova. Nesumnjivo je da je izneseno stanovište u vezi sa Sartreovim promijenjenim koncepcijama o moralu: »Svoj moral u užem smislu te riječi Sartre je napustio ove godine, jer se uvjerio da se moralni stav javlja kad tehnički i socijalni uvjeti čine nemogućim pozitivne postupke. Moral je skup idealističkih doskočica koje treba da vam pomognu da živite ono što vam nestašica izvora i nedostatak tehnike nameće.« (Snaga stvari, str. 209.)

Kolikogod bio polemičan uspjeh ovog pokušaja zasnivanja egzistencijalističkog morala, što je djelomično i sama sagledala, ipak je dragocjen baš kao pokušaj i u tome jest njegova originalnost, kao i u velikom broju analiziranih situacija u kojima dolazi do izražaja njeno specifično iskustvo zahvaćanja u pitanje čovjeka i svijeta. Naročito pak valja naglasiti vrijednost koja proizlazi iz pokušaja kritike dogmatskih pozicija nekih marksista, koji je i bio direktan povod za nastajanje ovog djela. Shvativši jalovost ovakvog apstraktnog moraliziranja, izvan bilo kakvog društvenog konteksta, koje je propovijedalo akciju, ali po svojoj biti ostalo samo propovijedanje, ona će sve više nastojati stvarno zahvatiti u društvenu stvarnost, da bi ne samo njen zahtjev dobio svoj realni temelj, već da bi uopće prestao biti samo zahtjev, shvativši sebe kao deplasiranu poziciju istrgnutosti određenoj sredini i vremenu, što upravo predstavlja ne-sagledavanje svoje situacije, budući da je sam zahtjev proizišao iz određene sredine i vremena upravo kao izvjesno nastojanje da se izmakne svojoj uvjetovanosti podižući se na nivo univerzalnog, na nivo moralnog. Akceptirati stvarno svoju društvenu uvjetovanost, nakon što je ova samo apstraktno (u sferi moralnog) bila prevladana, ukorijeniti se u svoj historijski okvir, taj zadatak nametnuo je nove dileme. Njena idejna evolucija tih je godina pratila uglavnom Sartreova nastojanja da se egzistencijalizam »otvori«, da prihvati dijalog s marksizmom, a ova su proizlazila iz otkrića snage okolnosti, koje nam mogu onemogućiti transcendiranje svake situacije naporom subjektivnog htijenja, kad je nemoguće individualno rješenje ako istovremeno nije uklopljeno u jedan kolektivni pokret.

Nakon oduševljenja kojim su francuski intelektualci dočekali Oslobođenje (a većina je njih na ovaj ili onaj način bila povezana s Pokretom otpora; Simone de Beauvoir u to je vrijeme učestvovala u radu grupe »Socijalizam i sloboda«), nastupa razdoblje razmimoilaženja, dvoumljenja, koja su za njih na koncu svedena na alternativu — za ili protiv priklanjanja politici što ju je provodila KP Francuske. Jedan dugi period poslije Oslobođenja žive oni u traženju adekvatnog rješenja tog proble-

ma, što će kod de Beauvoir naročito doći do izražaja u njenom najobimnijem romanu »Mandarini« (nagrađenom sa Prix Goncourt).

Intelektualci se uglavnom okreću protiv svoje klase, ali im se često (i zbog stava komunista prema njima) čini nemogućim da stvarno nadiđu to određenje i svoju pripadnost povlaštenima. Djela naprednih intelektualaca tog vremena odišu uglavnom onim pesimizmom što proizlazi iz njihove nemoći da pozitivno djeluju u okvirima građanskog društva. Sad im to »nepripadanje« ni jednoj ni drugoj strani postaje teretom. Većina njih priklanja se komunizmu, ali u tome nailaze na teškoće. Evo što o tome kaže junakinja »Mandarina«: »Drugim riječima, vi želite trijumf komunizma znajući da ne biste mogli živjeti u jednom komunističkom svijetu.« (Les Mandarins, Gallimard 1954., str. 337.) Želja za izmjenom starog svijeta i nadilaženjem svog privilegiranog statusa dolazi u sukob sa strahom od nečega što će istovremeno biti sputavanje njihove individualne slobode. Glavni junak Dubreuilh ovako govori o tome: »Ja nisam komunist upravo zato što hoću biti slobodan da kažem ono što komunisti neće i ne mogu reći.« (Ibid., str. 372.) U to se vrijeme Sartre nastoji intenzivnije politički angažirati što nije slučaj sa Simone, koja je sva ova dvoumljenja doživljavala isključivo kao pisac. Pa ipak, ona se opredjeljuje, i stoga je sumnja prisutna, sumnja u efikasnost svog vlastitog poziva, strah od nemoći da se ljudima saopći istina, da im se pomogne, jer čovjek izgovara istine koje su »razbijene, razderane, raskomadane hiljadama lozinki.« Pa ipak ona je upravo taj put odabrala kao svoj, i jedini smisao još uvijek nalazila u tome da drugome saopći svoje »viđenje« svijeta. I tako ona smatra da treba — »... govoriti, čak i onome koga nije moguće uvjeriti (Indijac koji umire od gladi) inače je čitavo saopćavanje kompromitirano.« (Snaga stvari, 252. str.) O svemu tome razmišlja naročito za vrijeme francusko-alžirskog sukoba: »Saučesnica sam privilegiranih i kompromitirana njima: evo zašto sam živjela alžirski rat kao ličnu dramu. Kad čovjek živi u nepravednom svijetu, beskorisno je nadati se da će se na bilo koji način moći očistiti od nepravde; trebalo bi izmijeniti svijet, a ja za to nemam moći. Patiti od tih kontradikcija ne služi ničemu — zaboraviti ih, znači lagati. U tom pogledu ja se također u nedostatku rješenja prepuštam raspoloženjima. Ali posljedica mog stava je prilično velika osamljenost.« (Snaga stvari, 652. str.)

Osjeća se krivom zbog lica izgladnjele djece Portugala, Španjolske i Afrike. Ali i dalje piše, piše o tome kao o ljudskom, kao o svom vlastitom problemu, koristeći se onim što je odabrala kao svoju mogućnost da izrazi ljudsko — pisanjem. A ono je isto tako i iskušenje, razapetost između propovijedanja ljudske sreće, traženja ideala, ljudskih ideala i toleriranja konkretne nesreće, zla, koje se subjektivno doima kao sukrivnja, saučesništvo. Ostati zatvorenim u svojim okvirima, kao promatrač obra-

ćati se povlaštenima apelima upućenim »čovjeku«, čini joj se izdajom onih, u ime kojih traži sreću. A napusti li svoj okvir, svoju mogućnost, izda li svoj izbor i sebe samu, susreće se s nemogućnošću da uopće bilo kako djeluje. Zato će ona kao pisac nastojati da oslobađa druge, oslobađajući sebe u svojoj »ljudskoj« mogućnosti, jer bi upravo napustiti je, prestati htjeti tražiti i otkrivati svoj smisao, značilo izdati ne samo sebe, nego i drugoga i svijet.

Nakon tog »moralnog perioda« u njenom stvaranju, počinje njenu pažnju zaokupljati naročito situacija žene. Iz napora da je sagleda, rasvijetli i da ukaže na moguće rješenje proizišle su dvije knjige: »Deuxième sexe« I i II kod Gallimarda 1949. god., koje predstavljaju jednu opsežnu studiju o položaju žene u svjetlu historijsko-socijalnih uslova, a što ukazuje na izvjesnu promjenu perspektive iz koje nastoji prodrijeti u bit problema. Njen se napor sastoji ukratko u tome da dokuči i definira u njenoj posebnosti sudbinu žene, koja je i njena vlastita sudbina. Zahvaljujući svom pozivu a donekle i privilegiranosti klase kojoj pripada, u mladosti joj se ne nameće problem — biti ženom. Ali upoznavši na svojim putovanjima razne sredine i uvjete u kojima žene žive te vođena željom da ispita uzroke zbog kojih je, na svom putu da postane »netko« često samo zahvaljujući činjenici što je bila žena, bila automatski tretirana kao manje vrijedno biće, počinje ona obrađivati opširnu literaturu. Ta je istraživanja dovode do zaključka da je žena još uvijek, u većini slučajeva pasivno, neprobuđeno biće, tj. da se žena uglavnom još uvijek transcendira k univerzalnom isključivo u svojoj prirodnoj funkciji, kao »ženka«, da društvo upravo tu njenu funkciju (ženu u njenom fakticitetu) posvećuje, posvećujući njene fizičke potrebe, i priznaje je samo po tom određenju, isključujući mogućnost potvrđivanja njene pojedinačnosti, njene slobodne egzistencije. Ove su tvrdnje potkrijepljene čitavim nizom primjera iz svjetske literature. U svojoj analizi polazi autor »ponajprije od uočavanja razlika u situaciji žene i one muškarca: ... on je građanin, proizvođač, prije negoli je suprug; ona je prije svega i često isključivo — supruga;« (Deuxième sexe, II. str. 77.) Budući da je djelo pisano nekoliko godina poslije rata, mnoge njene analize i zaključci mogu se učiniti zastarjelima u odnosu na današnju situaciju, pa ipak, na mnogim mjestima dotiče se i problem suvremene žene u odnosu na položaj muškarca (naročito u analizama »žene kao objekta sviđanja«, kad navodi razne oblike otuđenja). Prvenstveno se ovo odnosi na instituciju braka, koja je bila i još uvijek jest u mnogo slučajeva, institucija koja ženi olakšava bijeg od vlastite odgovornosti za ono što ona jest, bijeg od slobode, koja joj omogućuje da (prividno) nađe potvrdu svoje ličnosti u nečem »izvanjskom« što je čini ovisnom o muškarcu, iz čega uglavnom proizlazi neautentičnost kao oznaka načina egzistiranja žene. Autor se odlučno suprotstavlja tezi po kojoj je ženin položaj uvjetovan isključivo njenom prirodom, smatrajući

da ta priroda nije neka vječna, nepromjenljiva forma, pa da se nikakom slučaju ne može govoriti o »ženi uopće« kao što je nemoguće govoriti o nekom »vječnom čovjeku«. »Sve usporedbe u kojima se nastoji odlučiti o tome da li je žena superiorna, inferiorna ili ravnopravna s muškarcem su isprazne; Njihove su situacije bitno različite.« (Deuxième sexe, II. 32. str.)

Zahvaljujući ovoj razlici, žena se pojavljuje kao »un être inessentiel« (ne-bitno biće), neslobodno biće (što je u najvećoj mjeri uvjetovano ekonomskim faktorom) onemogućeno da slobodno obavlja ulogu radnika, majke, žene. Uslijed svega ovoga, ženi se otvara čitav niz mogućnosti i načina neautentičnog egzistiranja, koji se svi svode na to da: »... ona svu realnost nalazi u drugome, da se nastoji transcendirati kroz drugoga; jer onaj tko egzistira, jest ono što on čini; da bi bila, ona se je povjerila jednoj tuđoj svijesti i odbila da bilo što učini.« (Ibid., str. 410.)

Mogućnost oslobađanja žene leži u »usmjerivanju (njene ličnosti) pozitivnom akcijom u ljudsko društvo.« Ta mogućnost ponajprije leži u radu, premda, budući da još uvijek »raditi-znači- biti eksploatiran«, žena čak i kad radi može nastaviti živjeti u tradicionalnom svijetu žene, a da bitno ne promijeni svoju situaciju. »Činjenica je da je tradicionalna žena jedna mistificirana svijest i instrument mistifikacije; ona nastoji sebi prikriti svoju zavisnost, što je isto tako način da na nju pristane.« (Ibid., str. 474.) To je jedan od razloga zbog kojih se žene vrlo rijetko uspijevaju uzdići iznad osrednjosti. »Umjetnost, literatura, filozofija — to su pokušaji da se svijet iznova zasnuje na ljudskoj slobodi; slobodi stvaraoca... Ograničenja koja odgoj i običaji nameću ženi sputavaju njeno zahvaćanje svijeta.« (Ibid., 476. str.) Zbog te mistificirane svijesti žene nisu u stanju da ponesu teret svijeta.

Čitavo se djelo zasniva na postavci koja negira bilo kakav pokušaj ekspliciranja ženinih granica iz nekakve njene misteriozne biti, umjesto iz njene situacije koja je kompleks najrazličitijih društvenih-historijskih uvjeta. Jer ta je situacija ujedno situacija čovjeka, pa je nemoguće govoriti o oslobađanju žene (a to je i bitna namjera knjige) a da se istovremeno ne govori o oslobađanju čovjeka. Govoriti o problemu žene bez sagledavanja jedinstvenosti procesa, značilo bi ostajati na tradicionalnim pozicijama, na koje se upravo obara Simone de Beauvoir. »Ono što odvaja moju tezu od tradicionalne teze jest moj stav da ženskost nije ni suština ni priroda, to je jedna situacija koju su stvorile civilizacije polazeći od određenih fizioloških činjenica.« (Zrelo doba, str. 349.) Položaj će žena, po njenom mišljenju, ostati nepromijenjen, dok se ne promijeni položaj čovjeka. Ovdje se dade uočiti napor da ženu u njenoj situaciji, i naročito problem njena oslobođenja tumači iz čovjekove »društvenosti« i njene historičnosti: »Razlike do kojih je došlo i položaj žene, njena porobljenost i status manje vrijednog bića, nastale su u jednoj neophodnoj etapi ljudske evolucije... Treba ponoviti da

u ljudskom društvu ništa nije prirodno i da je među ostalim i — žena — jedan produkt civilizacije, i u tom smislu njena budućnost ovisi o budućnosti rada u svijetu. Ona će se ozbiljno izmijeniti tek uz cijenu preobražaja proizvodnje.« (Snaga stvari, str. 202.)

Nije njena nakana, doduše, izmijeniti situaciju žene, već osvijetliti je i naznačiti mogućnost oslobođenja. Ali ovdje više zahtijevati slobodno egzistiranje ne znači tražiti naprosto da se sagleda i prihvati svoja bačenost, naprosto reflektira situacija, već prevladavati (tražiti načine da se prevladaju) historijske okvire što se kao rješenje nameće iz dokučivanja historijske dimenzije »ljudskog«. Ova promjena stavova manifestirala se u njenoj pojačanoj društvenoj angažiranosti (naročito za vrijeme francusko-alžirskog rata o čemu piše jedno svjedočanstvo Djamila Boupacha, Gallimard, 1962.) Ali ta njena angažiranost uglavnom je bila i ostala angažiranost pisca. Preuzevši na sebe jedan cilj, cilj oslobađanja, nalazila je dostatnim da se angažira dokraja u domeni u kojoj je za sebe otkrila jedan moguć ljudski smisao, i time preuzela na sebe teret svijeta, želeći mu rasvijetliti tajnu, i stvarajući tako iz sebe svijet dati mu upravo taj svoj smisao. Zato se njena djela mogu smatrati angažiranim, počevši od onog pitanja postavljenog u svom prvom eseju »Pyrrhus et Cineas« (Gallimard, 1944.) — Čemu? Na to je pitanje tražila odgovor, nadajući ga svakoj novoj situaciji, svakom novom djelu, sve do svog najnovijeg eseja »La vieillesse« (Gallimard, 1970.) To joj se pitanje nametnulo kao osnova svega, kao mogućnost otkrivanja »sebe u svijetu« i »svijeta iz sebe«. Preuzevši na sebe to pitanje, kao osnovno ljudsko pitanje, time što ga je ispružila u svijet i izložila drugima u pokušaju da na njega dà svoj odgovor, angažirala je njime svakog onog tko ga je postavio kao svoje, otkrivajući mu svoj odgovor kao jedan moguć ljudski odgovor, kao izazov drugome na otkrivanje svoje mogućnosti. »Bio to Samuel Pepys ili Jean-Jacques Rousseau, bio to osrednji ili izvanredan čovjek, ako se neki individuum izrazi sa svom iskrenošću, svatko je tada, manje ili više dotaknut. Nemoguće je osvijetliti svoj život, a da se istovremeno tu i tamo ne osvijetli život drugoga.« (Zrelo doba, str. 8.) U toj misiji našla je svoj odgovor vjerujući da je svaki dotaknut jednim ljudskim pokušajem rasvijetljenja smisla. Ali, — »Ja ne zasnivam drugoga; ja sam samo instrument na kome se drugi zasniva.« (Pyrrhus et Cinéas, str. 319.) Svak naime preuzima odgovornost na sebe kao pojedinačna egzistencija, zasnovana na izboru jedne mogućnosti, kao življenje izabiranja upravo te mogućnosti »da se bude« i stoga je svaki istovremeno »odgovoran za sve, pred svime«. Odbacujući kao ideal Dobro za sve ljude, vjeruje da »Dobro jednog čovjeka jest ono što on hoće kao svoje dobro.« (Ibid., str. 333.), i da možemo samo izabirući dobro za sebe, činiti da bude Dobra za čovjeka. Govoriti o nekom apsolutnom Dobru za sve ljude, bila bi zabluda, a pogotovo pretendirati da djelujemo u tom smi-

slu jer, »Ljudska je osoba potpuna i u žrtvi i u krvniku.« (Ibid., str. 33.) Isto tako ne možemo govoriti o Historiji, umjesto o čovjeku, individuumu i njegovoj slobodi, jer nema kontinuiteta, neke jedinstvenosti. Historija se zbiva kroz prekide, »... nema žive veze među stoljećima, jer ona se nadilaze tek negirajući se.« Smiješno je po njenom mišljenju, govoriti o »nekoj« slobodi čovječanstva, a da pred sobom ne vidimo živog čovjeka — pojedinca od »krvi i mesa« u njegovoj slobodi, koju zahtijevamo kao žrtvu u ime nečeg nadljudskog. Ako se ne vidi taj individuum, ako se sloboda ne zasniva iz njega, ako se akcija oslobađanja vrši mimo te realnosti, promašeno je stvarno oslobađanje. Svak treba da bude htijenje slobode da bi slobode bilo. A ona, ako je izabrala sebe kao htijenje slobode, izabrala je oslobađanje drugih, izabrala je da »sebi nasuprot ima slobodne ljude«. »Da bi mi ljudi mogli dati mjesto u svijetu, treba da ja najprije učinim da jedan svijet iskrsne oko mene, gdje će ljudi imati mjesto: treba voljeti, htjeti, činiti.« (Ibid., str. 354.) Bit je naše ljudske uvjetovanosti, po njoj, da se možemo transcendirati samo prema jednom cilju, svom vlastitom, i samo tako i možemo učiniti da se drugi pojavi za nas i da mi sami budemo za drugoga.

Simone de Beauvoir nema neke svoje originalne filozofije, niti je njena namjera bila da je izgradi. Ona želi samo u svojim literarnim djelima iznijeti sve ono šarenilo životnih mogućnosti, situacija, koje će potkrijepiti uvjerljivost egzistencijalističkih teza, koje će učiniti prisutnom, živom istinu koju izriče ta filozofija, koja će omogućiti da je razotkrijemo u svakodnevnom, u kojima će se napokon iskušati teze te filozofije. Ne znači zato potcijeniti vrijednost njenih djela, ako se ustvrdi da je Sartreov udio u postavljanju osnovnih koncepcija egzistencijalizma znatno veći negoli njen. Bilo bi isto tako pogrešno odricati joj svaku originalnost, koja se naročito manifestira ondje, gdje ona za volju umjetničkog dojma, za volju potrebe za izražavanjem lijepog, za veličanjem ljudskog, za volju isticanja ljepote osnovnih ljudskih osjećaja, kao da izmiče iz okvira jedne filozofije, koju je u neku ruku prihvatila kao svoju (u vrijeme kad upoznaje Sartrea, ovaj je već imao donekle zacrtan put kojim će usmjeriti svoja daljnja filozofska istraživanja, a ona samo želju da dade svu sebe u pisanju, otkrivanju drugima kroz sebe svijet), a kojoj želi dokraja ostati vjernom. S jedne su strane njeni junaci prožeti ljepotom pejzaža, nijansama neba, zvucima prirode, opsjednuti uspomenama, spremni da svakog časa potvrde život u njegovu bogatstvu i punini i izraze svu sreću čovjekova življenja, kao jedno čuvstveno poniranje u tajnu, iskon, ljepotu, — a s druge strane, oni su radikalno suprotstavljanje svemu tome, jedno racionalno unošenje »mučnine«, »praznine«, »ispraznosti« sebi u srž, afirmiranje smrti, »poraza« kao istine svoje egzistencije. Iz svega tako proizlazi ono za nju tipično isticanje dvosmislenosti svega što je ljudsko. Njeni će junaci, ispunjeni prošlošću, željom da je sačuvaju, doduše, konstatirati na koncu: »On

est seul, on est toujours seul.« Pa ipak oni se bacaju u tu samoću jer ih upravo ona, kao njihova ljudska sudbina otkriva njima samima kao upućenost na druge. Tako junakinja iz »Mandarina« odlučujući se na samoubojstvo preispituje sebe, pa zaključuje: »Umrijet ću sama, pa ipak tu će moju smrt živjeti drugi.« (Les Mandarins, str. 579.) Kad napokon začuje glasove »tih drugih«, ona biva uvučena, umiješana, odgovorna i u toj odgovornosti pred njima i pred samom sobom nalazi upravo snagu, sigurnost, vjeru da će moći živjeti. Tako se odlučuje za život, za život s drugima i za druge. Jedna od temeljnih postavki filozofije koju izlaže u svojim esejima jest da su ljudi odvojeni, te da ništa ne možemo za druge. Pa ipak ona stvara za ljude. (»Želja da napišem roman meni se nametnula zato što sam tada osjetila da sam u onoj tački prostora i vremena odakle će svaki zvuk što ga iz sebe izvučem, imati šanse da se odbije u mnogim drugim srcima« — (Snaga stvari, str. 273.) Svaki doduše preuzima na sebe svoj pojedinačni projekt i odgovornost za ono što čini kao slobodni individuum, i ako se sreća svodi na posjedovanje svijeta ili obranu od svijeta, drugi je moje ograničenje, onemogućivanje mene kao subjekta. Pa ipak, čovjek kao volja za otkrivanjem biti, jest volja za otkrivanjem drugoga. Ukoliko, smatra Simone de Beauvoir, samo po drugome mogu biti potvrđen kao sloboda, dakle kao originalan izbor jedne mogućnosti da budem, utoliko se egzistencija otkriva nužno kao ko-egzistencija. »Tako se nitko ne transcendira za drugoga; pišu se knjige, pronalaze mašine, koje nigdje nisu bile zahtijevane; ali to nije ni za sebe, jer to »sebe« egzistira samo po projektu samom koji ga baca u svijet; čin transcendencije prethodi svakom cilju, svakom potvrđivanju; ali čim smo bačeni u svijet, istog časa želimo izbjeći kontingentnosti, bezrazložnosti čistog prisustva: trebamo drugoga da bi naša egzistencija postala zasnovana i neophodna.« (Pyrrhus et Cinéas, str. 339.)

U njenim esejima ponajprije »koegzistencija se pojavljuje kao nesreća koja pogađa čovjeka, koju bi trebalo prevladati da bi bilo moguće svakom individuumu autentično egzistirati.« A kasnije će tvrditi: »U stvari nas društvo okružuje već od našeg rođenja; u njegovu krilu, i u našoj povezanosti s njim mi odlučujemo sebi«. (Zrelo doba, str. 518.) Tako dakle osvijetliti svoju egzistenciju znači istovremeno osvijetliti egzistenciju drugoga, ali ne kao moje onemogućivanje, nego upravo kao otvaranje mogućnosti transcendencije, jer istim pokretom kojim otkrivam drugoga i svijet kao svoju granicu, otkrivam svoju vlastitu mogućnost. Tako se uz svemogućnost individualne slobode (koja jest sloboda »pour rien«) pojavljuje drugi kao uvjet potvrđivanja moje slobode jer, »moja sloboda u potpunosti ovisi o slobodi drugih«. Kako iz osuđenosti na samoću (ukoliko preuzimam na sebe svoj izbor, projektom koji je samo moj) shvatiti uvjetovanost moje slobode slobodom drugih, ako se iza ove tvrdnje ne sakriva ono pretpostavljeno, (što se ne naglašava iz straha od

»punoće« bitka koja nas ugrožava u našoj individualnosti), da je naime dokučivanje sebe u odvojenosti kao subjekta, kao pokret prema »unutra« istovremeno s pokretom prema »van« kao doticanjem istine su-bivanja, i da sam u onom unutrašnjem procesu zahvaćanja svoje istine subjekta isto tako već sam sebi »drugi« i da mi tek taj raspon dozvoljava da budem to što jesam. To bi značilo prihvatiti da čovjekova sloboda proizlazi iz mogućnosti transcendencije sebe, kao mogućnosti odnosa prema bitku i drugome, prema neiscrpnome, upravo kroz granicu, kao poniranje u »puninu« bitka, a ne više iz bitne nemogućnosti čovjeka »da bude« kao nemogućnosti koincidencije. Ako se čovjek odredi u odnosu na bitak tako statično, kao nemogućnost »da bude«, iz čega proizlazi strah da se ne zaglibi, ugroženost, iz te pozicije slijedi upravo prihvaćanje postojećeg, gdje se sloboda sastoji u pukom reflektiranju postojećeg kao mrske i prijeteće stabilnosti, ali bez stvarnog pokreta prevladavanja. Tada se zahtjev za akcijom (egzistencijalizam definira čovjeka akcijom) svodi na zahtjev upućen pojedinačnoj svijesti kao slobodi u htijenju, tada čovjek više nije ograničen bitkom, drugim, nego svojom vlastitom bitnom nemogućnošću transcendiranja. Ako je mogućnost transcendiranja svedena na mogućnost neprestanog potvrđivanja sebe sama u svojoj negativnosti, pitanje je radi li se još uvijek o slobodi (zasnovanoj iz čovjeka kao »négativité«).

Kolebanja oko pojma slobode dolaze kod de Beauvoir do izražaja npr. u uvođenju njene teze »o hijerarhiji situacija«, o čemu ovako govori na jednom mjestu: »... ona je (sloboda) sam modalitet egzistencije i htjela ili ne, na ovaj ili onaj način, preuzima na sebe sve što joj dolazi iz vana, taj je unutrašnji pokret nedjeljiv, dakle totalan u svakome. Konkretne mogućnosti međutim, koje se otvaraju ljudima, nejednake su; neki dopiru samo do malog dijela mogućnosti kojima raspolaže cjelina čovječanstva... Na taj sam način nastojala da pomirim sa Sartreovim idejama tendenciju, koju sam, u dugim diskusijama s njim, podržavala protivu njega: uvodila sam hijerarhiju u situacije.« (Pyrrhus et Cinéas, str. 518.)

Premda se deklarira pristašom Sartreove filozofije na mnogim mjestima njen joj životni elan, specifičnost životnog iskustva nalažu akciju koja predentira da bude afirmacija čovjekove mogućnosti »da bude sve«, da otkriva, rasvjetljuje bitak i time potvrđuje svoju egzistenciju u njenoj pozitivnosti, pa s jedne strane u nje nalazimo onaj pesimizam što se izlučuje iz cjelokupne Sartreove filozofije, a s druge strane optimizam, koji je upravo opravdanje zanosa kojim se prepušta svom pozivu kao služenju drugome, čovjeku, opravdanje njene vjere u drugoga, u život.

Ne služi li joj dakle isticanje uvjerenja u ispraznost čovjekova pokušaja »da bude«, uvjerenja o promašenosti svakog ljudskog htijenja da se poistoveti s bitkom, samo kao temelj na kome će zasnovati poticaj, poziv čovjeku da svim srcem stremi k uzdignuću ljudskog, k totalnoj afirmaciji njegove egzisten-

cije u svom ljudskom, konačnom projektu? Ne potvrđuje li svojim vlastitim životom, — koji je izgradila kao stremljenje k stvaranju svijeta iz ljudske slobode, k otkrivanju svijeta iz sebe, — nastojanje da čovjeku ukaže na mogućnost potvrđivanja svoje konačne egzistencije u »njenom vječnom aspektu«? Ili je čitav taj napor bio samo igra, utjeha, poput onog Camusovog — »Il faut imaginer Sisyphe heureux.«? Ako se ustraje u tvrdnji o dvosmislenosti svega što je ljudsko, tada se čovjeku kao nemogućnosti »da bude« istovremeno nadaje mogućnost spoznaje istine da se sloboda pojavljuje upravo kroz otkrivanje granice, jer je otkriće te granice, otkriće bitka i mene samog u odnosu, što je jedinstven pokret, i da je mogućnost tog otkrića izvor moje slobode upravo kao dokučivanje apsoluta, gdje mi sam odnos u kome se javlja ta mogućnost otkriva slobodu, koja tada više nije samo »sloboda za ništa«. »Jer pokretač nije Ništa, nego svijest o Ništa, koja je implicitno prepoznavanje Apsoluta.« (Mounier, Introduction aux existentialismes, Gallimard — 1962, 179. str.)

Pozitivna je namjera čitavog ovog napora da se sve svede na čovjeka, da se sve vrijednosti shvate u onome što one jesu, dakle proizišlima isključivo od i za čovjeka, da se u centar svega postavi čovjek-individuum u svojoj slobodi, koja mu se ne može nametati izvana. Njena je pak originalna nakana, ukazati na dvosmislenost kao bitnu odredbu svake ljudske situacije, — a što je iskušala kao svoje vlastito iskustvo, što je pronašla istinom čovjeka i svega što je ljudsko, — dati ljudima tu istinu da bi se razriješili nesporazumi, da bi se čovjek učinio sposobnim da bez straha sagleda i tragičnost i veličinu svoje vlastite situacije.

Svojim je djelima nastojala učiniti vidljivom tu mogućnost. Ne postoji mogućnost totaliziranja, smatra ona. Najsuštinskijom ulogom literature smatra izražavanje »ambigvitetnih, odvojenih, kontradiktornih istina koje nijedan trenutak ne totalizira . . .«

Pa ipak: »U svakom se trenutku odražavaju moja prošlost, moje tijelo, moj odnos prema drugima, moji pothvati, društvo, cijela zemlja; te realnosti — povezane među sobom i nezavisne — katkada se pojačavaju i usklađuju, katkada se međusobno proživaju, suprotstavljaju ili neutraliziraju. Ako totalitet nije uvijek prisutan, tada moj iskaz nije vjeran.« (Snaga stvari, str. 285.) I zatim, premda su ljudi odvojeni i premda ništa ne možemo za njih, ipak postoji jedno natpersonalno iskustvo iz perspektive kojeg mi je moguća komunikacija s drugim, pa čak i preobražaj moje svršenosti: »Vjerojatno su riječi, univerzalne, vječne, prisutnost svih u svakome, jedini transcendent koji poznam, i koji me uzbuđuje; one vibriraju u mojim ustima i preko njih ja komuniciram s čovječanstvom. One otimaju trenutku i kontingentnosti suze, noć, smrt samu, i one ih preobrazuju.« (Snaga stvari, str. 650.) Tako je s jedne strane odredba ljudske situacije apsolutna odvojenost pojedinačnih egzistencija, a s druge kolektivna realnost unutrašnjosti svakoga.

Želja joj je da svoju situaciju prihvati u njenoj dvosmislenosti, preuzimajući na sebe odgovornost za istinu koju želi potvrditi time, što će svoj vlastiti projekt, baziran na htijenju slobode, učvrstiti u njegovoj uvjetovanosti tuđom slobodom, izlažući ga, postavljajući ga kao izazov drugome, doživljavajući ga tako u njegovoj otvorenosti prema svijetu, prema drugome kao rizik. Bit je tog projekta otvarati drugome put iz sebe same, ali time istovremeno biti iz časa u čas angažiran u preispitivanju sebe.

Odgovor, rješenje koje predlaže Simone de Beauvoir, put kojim je pošla, smisao koji je u tome našla, možemo prihvatiti ili odbaciti. Jedno se ipak ne može opovrgnuti — njen život, njeno traženje, nastojanje oko pronalaženja ljudskog smisla, oslobađanja, samim tim je jedan moguć ljudski put nalaženja predložen drugima, pa po tome dobiva vrijednost za svakog onog tko je pokušao pronaći u tom traženju vlastite istine svoj put. Važan je ovdje, prije svega, napor da se čovjeku rasvijetli njegov položaj, da se on oslobodi zabluda i uopće tcreta svega onoga što je njegovo vlastito djelo a gospodari njime u vidu nekih nadljudskih sila, pa samim tim taj napor dobiva jedno opće ljudsko značenje.

»Čovjek ne poznaje ništa do li sebe samog i ne može čak ništa sanjati što ne bi bilo ljudsko; sa čime ga dakle uspoređivati? Koji bi čovjek mogao suditi čovjeku? U ime čega bi taj govorio?« (Pyrrhus et Cinéas, str. 370.)

POPIS RADOVA:

Romani

Gošća, Gallimard, 1943.
Tuđa krv, Gallimard, 1945.
Svi su ljudi smrtni, Gallimard, 1946.
Mandarini, Gallimard, 1954.
Lijepe slike, Gallimard, 1966.

Priče

Vrlo blaga smrt, Gallimard, 1964.

Teatar

Suvišna usta, Gallimard, 1945.

Eseji. Literatura. Filozofija.

Drugi spol, I i II, Gallimard, 1949.
Pyrrhus i Cinéas, Gallimard, 1944.
Za moral ambigviteta, Gallimard, 1947.
Privilegiji, Gallimard, 1955.
Dugi marš, (esej o Kini), Gallimard, 1957.
Amerika iz dana u dan, Gallimard, 1954.
Egzistencijalizam i mudrost nacija, Nagel, 1948.
Uspomene dobro odgojene djevojke, Gallimard, 1960.

Zrelo doba, Gallimard, 1962.
Snaga stvari, Gallimard, 1966.
Snaga dobi, Gallimard, 1960.
Starost, Gallimard, 1970.

Svjedočanstva

Djamila Boupacha, Gallimard, 1962.
(u suradnji s Gisèle Halimi)

FENOMENOLOGIJA I UTEMELJENJE POLITIČKE EKONOMIJE

Enzo Paci

Roma

Fenomenologija kako je prikazana od svog osnivača Edmunda Husserla, ne zanima se posebno za političku ekonomiju. Husserl se bavio, naročito u *Ideen II* i *Ideen III*, različnim znanstvenim područjima koja se mogu smatrati regionalnim ontologijama, koje, ujedinjene, sačinjavaju znanost u njenom raščlanjivanju i sintezi. Ali se u *Ideen II* i *Ideen III* o političkoj ekonomiji ne govori. Husserl ipak često spominje ekonomske probleme, kao što spominje i probleme prava i države navodeći takvom prilikom Hobbesa i Spinozu.

Stav u *Ideen II* i *Ideen III* iako je povezan, nije onaj koji nalazimo u *Krizi evropskih znanosti*. Kao što je poznato u ovom posljednjem svesku Husserl vraća sve znanosti na temeljne učine ispunjene prije dolaska do kategorijalne strukture — »ontološke« — moglo bi se reći u odnosu na *Ideen II* i *Ideen III*. Struktura svakog znanstvenog učina predstavlja utemeljenje i utemeljujući su učini koje subjekt i potom subjekti u intersubjektivnoj konstituciji ispunjavaju da bi doprli do znanosti. Učini subjekta i subjekata izvorni su a ispunjavaju se u području koje Husserl zove *Lebenswelt*. Znanosti djeluju pomoću kategorija, ali zaboravljaju kako su se uobličile kategorije same. Općenito to ne predstavlja neku nepriliku. U posebnim i odsudnim slučajevima otkriva se međutim da upotreba kategorija bez sveze s njihovim utemeljivanjem u *Lebensweltu* uzrokuje protuslovlja i zabune između konkretnog u *Lebensweltu* i simboličkog apstraktnog pretkategorijalnog oblika znanosti. Osim toga Husserl primjećuje da suvremena znanost smatra zbiljnom kategorijalnu strukturu, a zaboravlja naprotiv temeljnu zbilju u kojoj se ispunjavaju učini da bi se došlo do kategorijalne strukture. U središte ovih analiza i problema stavlja se čovjeka. Primjećuje se lako da čovjek nije zbiljan ni u jednoj od znanstvenih definicija čovjeka samog odvo-

jenih od pretkategorijalnih učina *Lebenswelta*. Unatoč tome čovjek, u svim svojim vidovima, na primjer fizičkim, biološkim, proizvodnim, društvenim, itd, jest u osnovici ovih istih razlikovanja. Čovjek je plenum koji mi dijelimo na dijelove koji u stvari nisu djeljivi a izgledaju takvima samo zato jer su objekt različitih znanosti. Neprepoznavanje čovjeka u njegovoj punoći vodi u dijalektičku protivurječnost između konkretnog i apstraktnog. Znanosti govore o fiziologiji, ili antropologiji. Ali ne postoji fiziološki čovjek koji ne bi bio i antropološki. Prema tome ne postoji stvarna razlika između različnih znanosti. Sve one treba da budu vraćene natrag u osnovicu shvaćenu kao *Lebenswelt*. Moglo bi izgledati da ovo gledište ne važi za logiku i za prirodu. Obrnuto, ako je istina da mi se logička struktura pojavljuje kao već dana tako da je moram otkriti, to ne znači da logika nije rezultat izvjesnog tipa ljudskih učina. Logika mi se javlja kao formalna, ali sva je logika proizvod apstrahirajućih učina, a takve učine ispunja subjekt i subjekti. Ukoliko nalazim ispred sebe već konstituiranu logiku mogu govoriti o formalnoj logici i o matematičkoj logici. Ukoliko sam uvijek ja onaj koji vrši formalne učine kao i one matematičke, logiku samu treba prozvati intersubjektivnom, u smislu da ju je sastavio subjekt i da konstituira jedan *corpus* koji nasljeđuju i uvijek nanovo utemeljuju istraživači logike i matematike. Ovdje se može primijetiti, kako napominje Husserl u *Formalnoj i transcendentalnoj logici*, da se ja sučeljavam s već djelujućim logičkim strukturama. U izvjesnom smislu ja sam dakle pasivan prema ovim logičkim strukturama. Ali su pasivnost i aktivnost, obadvije, oznake pretkategorijalnog utemeljivanja *Lebenswelta*. Takvo utemeljivanje ima djelatni aktivni vid i pasivni vid u kojem mi se stvari daju kao već nešto dano. Ovdje nemam što nego da iznesem na svjetlost i učinim fenomenom sve ono dano što nalazim kao pasivno i čak inertno, dano koje kao takvo podnosim. Struktura *Lebenswelta* dopušta prema tome kako aktivnu sintezu tako i pasivnu sintezu, o kojoj Husserl posebno govori u svom djelu *Analysen zur passiven Synthesis*. Na primjer, u *Formale und transzendentale Logik*, Husserl se nalazi pred formalnom logikom, grčkom i modernom. On je analizira i ponovno vraća transcendentalnom subjektivitetu. Ostaje uvijek činjenica, da on logiku nalazi pred sobom već konstituiranu i to konstituiranu u povijesti znanosti i filozofije.

Ono što važi za logiku, s većim razlogom važi za prirodu. Čovjek shvaćen kao transcendentalni subjekt, središte je učina. Ali ne može postati različitim od onoga kakvim ga je evolucija i rođenje po roditeljima konstituiralo. Tijelo čovjeka je vlastito tijelo za razliku, recimo, od komada pokućstva ili minerala. Pa ipak, ja imam u sebi ne samo vlastito tijelo shvaćeno kao *Leib*, već i sve ono što vlastito tijelo dobiva u nasljedstvo, sve do kemijskih počela koja su u njemu tako kao što su na planeti ili u kozmosu. Prirodne danosti isto su toliko fundamentalne kao inercija i pasivnost, a aktivne i djelatne sinteze jednako kao pasivne sinteze

koje konstituiraju karakteristične strukture ljudskog tijela koje ja ne mogu mijenjati, i koje, u svakom slučaju, osjećam od početka kao nešto dano, kao nešto slično meni samom koji sam dan svojom inercijom, s granicama svoje aktivnosti, sa svim svojim potrebama za hranom, za odjećom koja štiti od klime i, napokon, za životom u zajednicama različite vrste.

Iz predašnjeg se može razabrati koliko je cjelovito shvaćanje transcendentalnog subjektiviteta, koji je u stvari intersubjektivan, *Lebensweltu* inherentan. Cjelovitost obuhvaća ne samo ono što mogu učiniti već i ono što ne mogu i što moram podnositi ili mijenjati. Odnos između mog tijela, okoline i svemira, odnos je koji ne mogu mijenjati, osim pod izvjesnim uvjetima koji obuhvaćaju i priznaju pasivne danosti i njima inherentne logičke strukture. Ima stoga nužnih uvjeta u *Lebensweltu* koji se zatim ponovno nahode u logici i u svim znanostima. U smislu predaje, polazeći odavde može se vršiti raščlamba inherencije logike, matematike i geometrije u prirodi. Istina je da čovjek gradi predloške razumijevanja prirodnih činjenica. Istina je, na primjer, da ja mogu ustanoviti kojim sustavima leđenja trebam reći da pripada izvjesni ledac. Ali je isto tako istina da, nezavisno od mojih predložaka, svako prirodno počelo ima sklonost da se ledi u izvjesnom obliku u izvjesnom sustavu. Ono što se naziva prirodnom stvarnošću nalazim ispred sebe a nanovo je sagraditi moram polazeći uistinu od onih danosti koje imam u sebi i koje nalazim u okolini što se sa mnom spaja. Već smo drugdje govorili, na primjer u *Funkciji znanosti i značenja čovjeka*, da nesvjesno u čovjeka odgovara prirodi i da u nesvjesnom obliku ja nosim u sebi sva počela i sve strukture svoje planete i kozmosa. Moja je težnja da rekonstruiram genezu polazeći od sebe samog a upravo ovo polaženje od subjekta obilježava fenomenologiju. U drugom smislu moglo bi se primijetiti da fenomenologija nije idealistična, kao što nije realistična u običnom smislu. Realizam fenomenologije ovisi o njenoj metodi, prema kojoj treba *promatrati ono što se iskušava tako kako se iskušava.* Ako se iskušava pasivnost, javlja nam se pasivna stvarnost, tako kao što ako se iskušava potreba, javlja nam se potreba, iako ona nije nužno vezana za svoje zadovoljenje. Ovdje možemo opaziti da temeljna struktura *Lebenswelta* nije samo utemeljivanje, nego je utemeljivanje koje ima nužnu zbilju, mogućnosti preobražbe, ili je lišeno ove mogućnosti. Možemo onda navijestiti činjenicu da *Lebenswelt* ima svoju logiku koja se odnosi na *zbiljno, moguće* i *nužno.* Radi se dakle o *modalnoj logici* koja je inherentna utemeljivanju svake znanosti. U svojoj bitnoj strukturi modalna logika, kako je već Kant shvatio, ne promatra, na primjer, jedinstvo i mnoštvo, ili istinito i pogrešno, nego promatra strukturalne modalitete *Lebenswelta* i u njemu zbiljne učine subjekata ili, ako ne zbiljne, onda moguće ili nužne. Moramo napokon pripaziti na to, da u *Lebensweltu* nalazimo *intencionalnost potrebe* koja ne teži za konstitucijom objekta već za zadovoljenjem potrebe same. Po-

kazuje nam se onda da su temeljna obilježja *Lebenswelta* modalna struktura — koja u izvjesnim uvjetima postaje dijalektična ili postaje izvor dijalektike — i negativitet potreba, ukoliko pod potrebom treba razumjeti ono što manjka i traži da bude ukinuto kao nedostatak i kao negacija. Negacija negacije potrebe je zadovoljstvo i poništenje potrebe same, poništenje koje uostalom priprema uvijek nove potrebe, nove djelatne negativitete. Potreba je u stvari negativitet koji se nameće ne kao negacija lažnoga, ili jednoga i mnoštvenoga, već kao nastajna negacija. Daleki izvor negativiteta, koji iako je negativitet, nešto jest, nalazi se u Platonovom *Sofistu* (tamo gdje Stranac Elejac kaže da se počinja ocomorstvo spram Parmenida ukoliko se tvrdi da »nebitak« jest). Zapravo je teško zamisliti svijet života u kojemu iako manjka ono što hoće da postane nazočno kao takvo, ipak je uvijek sve nazočnije upravo zbog nenazočnosti onoga što mu je nužno, to jest zadovoljenja potrebe.

Iz prethodnog vidimo pretvaranje svijeta života ili *Lebenswelta* Husserlova u strukturu koja je kako nazočnost tako i nenazočnost, a koja je regulirana modalitetima »zbilja«, »mogućnost«, »nužnost« i njihovim suprotnostima. Ne želimo ovdje pasti u konstrukciju tablice kategorija. Zanima nas naprotiv da vidimo kako *Lebenswelt* postavlja potrebe i probleme koje ne može razriješiti spoznajna formalizacija. Ono što obilježava *Lebenswelt* (a treba imati u vidu da je on u pozadini svake znanosti i svake vrste ljudskog i društvenog života), jest dakle potreba, koja se nameće u raznim modalitetima. Ovdje nastojimo ispitati i pokrenuti različna istraživanja »strukture« shvaćene u marksističkom smislu. Uistinu je važno da utemeljivanje obuhvaća tri elementa: a) potrebe, b) modalitete (što onda postaje dijalektika), c) praxis. Ova tri elementa nisu politička ekonomija kao znanost, ali su osnovica političke ekonomije, tako kao što su, u smislu koji nećemo ovdje dublje istraživati, osnovica psihologije. Jasno je, sada, da Husserl ostaje polazišna tačka. Išli smo preko huserlovske fenomenologije da bismo omogućili zadovoljavajući pojam »strukture« u marksističkom smislu. Treba dodati da *Lebenswelt* nosi u sebi temporalne modalitete, manje više iste one o kojima govori Husserl (u *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins:* pozivamo se na tekst Husserliane iz 1967). Marksistička struktura, na osnovi onoga što smo navijestili, pokazuje se kao utemeljujuća. Ona je struktura potrebe i u tom smislu je ekonomska. I ne samo to, već, prema modalitetima modalne logike, struktura se otkriva kao dijalektička i prostorno-vremenska. Ova obilježja važe za svaku moguću strukturu. Zbiljna struktura, međutim, osim modaliteta moguće strukture ima i obilježje da je »povijesna«. Ovdje se javljaju u novom svjetlu stari problemi. Povijest je određena u svojim sadržajima ukoliko se ljudi i okolina javljaju kao vremenska nazočnost i njena zemljopisna smještenost. Povijesni su događaji, ako ih se gleda na upravo naznačen način, događaji

koje pogađaju modaliteti, potrebe, dijalektički susreti i sukobi. Otud slijedi da je *povijesni ekonomski dijalektički doživljaj* korijen svih znanosti a, poglavito, svih onih koje marksizam naziva superstrukturama.

S obzirom na superstrukture treba imati u vidu da se one mogu tako zvati, ne samo jer u njihovoj osnovici nanovo nalazimo strukturu *Lebenswelta,* već i zato jer se u krilu strukture javlja refleksija, osvještavanje i odnos između osvještavanja i praxisa. Bez ovih elemenata znanosti su apstraktne a ljudski učini postaju kategorijalni, takvi, to jest, da u njima, prema dijalektici Marxa rasvijetljenoj u *Kapitalu,* apstraktno postaje konkretno a konkretno postaje apstraktno. Dva stava potrebe i osvještavanja imaju između sebe odnos koji nasljeđuje probleme sveze između tijela i duše, između prirodnih i duhovnih znanosti. Ali varava je vjera da se ove probleme može riješiti ako se ne pribjegne strukturalnom fundamentalnom *Lebensweltu.* Najposlije duša, ili bolje reći »o-duševljenje« djeluje također jer »ima potrebu« da djeluje, inače bi tijelo umrlo kao što umire svako živo biće ako njegove osnovne potrebe nizu zadovoljene. Ako područje koje dušu promatra zovemo psihologijom, onda ovdje nalazimo isprepletanje psihološkog doživljaja s ekonomskim doživljajem. Osvještavanje je svijest da je čovjek smrtan i da mu je suđeno da umre ako svoje potrebe ne bude zadovoljio, kako one na ekonomskom planu tako i one na građanskom i kulturnom planu. U izvjesnom času želimo ustvrditi da je *vrijednost* ono što odgovara ekonomskoj kao i građanskoj ili kulturnoj potrebi. Civilizacija i rad su međusobno povezani, a ono što obilježava povijest ove ili one civilizacije, način je na koji bivaju riješena dva problema potrebe i društvenih odnosa. Termin vrijednost predstavlja tako činjeničnu povezanost potrebe koja se može zadovoljiti ekonomskim sredstvima s potrebom koja se može zadovoljiti intersubjektivnim, čovječnim, društvenim, građanskim kulturnim odnosima. Potreba koja može biti zadovoljena ekonomskim dobrima prvobitna je u odnosu prema svakoj drugoj potrebi. Struktura ekonomskih potreba i različitih načina proizvodnje dobara, nužnih za te potrebe, sačinjava osnovnu strukturu, o kojoj Marx govori, dok se zadovoljavanje intersubjektivnih ljudskih, društvenih i kulturnih potreba može označiti kao *superstruktura.* Ne smije se zaboraviti da je čisto dijeljenje na strukturu i superstrukturu nemoguće. U stvari, proizvodnja dobra koje zadovoljava ekonomsku potrebu ovisi o radu, a rad iziskuje društvenu organizaciju koja se postavlja između čiste potrebe i njenog zadovoljenja. Marx uistinu govori o društvenoj radnoj snazi i zato se mora govoriti o društvenoj vrijednosti. Društvenost ima zatim svoje načine a takvi načini obilježavaju jednu civilizaciju, zbog čega, najzad, organizacija rada i proizvodnja dobara, koja podmiruju potrebe, dopušta ne samo društveni, već i građanski kulturni i ljudski plan. Prema ovim naznakama kultura nije element odvojen od društva i radne snage.

U različitima načinima organizacije rada zavode se temelji i oznake različitih tipova društva i civilizacija.

Ako su struktura i superstruktura međusobno intimno povezane to je zato jer se u njihovoj osnovici nalaze intersubjektivni ljudski odnosi. Upravo ovdje postaje teško ukazati na puni smisao utemeljivanja ekonomije. Ako se ekonomija ne odvaja od ljudskih odnosa, i ne postaje kategorijalna znanost gledana po sebi, onda znamo da vrijednost stvaraju radni učini čovjeka, i da takva vrijednost može biti na različite načine stvorena, što znači da ima različitih načina vrijednosti. Svijet rada već je dakle ljudski svijet a isto je tako i intersubjektivni svijet. U društvu koje je tako organizirano da priznaje da su mu temelj ljudski učini, rad mora biti takav da dozvoljava onome koji radi da se ne otuđi od proizvoda samog rada. Ovo treba shvatiti u smislu da među svim radnicima i među svim proizvođačima ili tvorcima, mora protjecati jedan intersubjektivni odnos u kojemu se ni s jednim subjektom ne postupa tako da on postane objekt. Ovo načelo mora važiti za tehničku organizaciju rada i za samu podjelu rada. Ovdje se između čovjeka i čovjeka, dakle u intersubjektivni odnos onoga koji radi, uvlači stroj, i uslijed toga različiti načini lančanog rada po tako unaprijed ustanovljenim vremenima da čovjek može postati rob, ili objekt, čitave mehanicističke organizacije. Ako se dobro gleda, to ne dugujemo znanosti i tehnici koja priprema podjelu rada, nego načinu na koji se znanost i tehnika upotrebljavaju da bi osigurale dovoljno visoki profit za održavanje ne samo vrijednosti pokretnog kapitala već i *višak vrijednosti* kapitalista ili kapitalističkog monopola. Ovi su odnosi važni jer odgovor, što se davao i što se još uvijek daje, s obzirom na to da je rad organiziran da bi koristio kapitalistu, jest, da bez kapitalističkog pothvata rad, i stoga dobra i vrijednosti koje podmiruju ekonomske potrebe, ne bi bili mogući. Tako je funkcija kapitalista ili kapitalističkog monopola tehnička i znanstvena funkcija i kao takva je neuklonljiva. Kapitalizam nije obilježje određenog građanskog društva, nego je nesavladiva potreba ako se hoće djelovati znanstveno i prema tehnikama koje znanost savjetuje. U razdoblju velikog tehničko-znanstvenog razvitka individualni kapitalist može nestati: ostaje međutim kapitalistička organizacija rada i društva. Najposlije, želi se reći da ako je naša organizacija znanstvena i tehnički važeća, ne može biti nego kapitalistička. Ovo razlaganje potvrđuje na ekonomskom i društvenom planu ono što je Husserl rekao u *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Za Husserla znanosti su u krizi *ako izgube svoju funkciju za čovjeka*, i prema tome ako nema društva subjekata u kojem nitko nije objekt, dakle društva shvaćenog, u svom najvišem obliku, kao *telos* čovječanstva. Razvijajući dalje razgovor Husserlov, vidi se da je znanost u krizi kategorijalna znanost koja se konstituira u tehnički i proizvodni red u kojem subjekt radnik postaje predmet ili stvar: s ovog gledišta Husserlov proces reduciranja na predmet zna-

nosti vodi pojmu otuđenja kako ga vidi Marx, u smislu da se otuđenje rađa iz svođenja čovjeka na stvar *(Verdinglichung)* i iz lišavanja čovjeka njegova živog rada koji je uložio u svoj proizvod *(Entfremdung)*, koji, pušten u promet razmjene, postaje roba. Roba je dakle kristaliziran živi rad pretvoren u stvar, i ne samo to, nego baš zbog toga iz robe, fetišizirane u marksističkom smislu, proistječe da je početna vrijednost robe, prije ulaska u odnos razmjene, manja od vrijednosti koju gotov proizvod pretvoren u robu postiže u razmjeni samoj.

Ovdje nalazimo funkciju odnosa razmjene za proizvodnju profita ili viška vrijednosti. Ali, ako se pogleda dobro, odnosi razmjene nisu samo trgovački ili tržišni odnosi, niti se, da bi se savladalo kapitalističko stanje i iskorištavanje koje otuđuje radnika i proizvođača, može misliti da se uspostave tržišta slobodne konkurencije tamo gdje slobodne konkurencije nema, počam od pretkategorijalne osnovice problema to jest, u ovom slučaju, od organizacije rada i položaja koji subjekti imaju u organizaciji samoj. Ako radnici pri lančanoj montaži moraju slijediti unaprijed određeno vrijeme, iako je ovo vrijeme znanstveno, jedino koje znanost i tehnika savjetuju za bolji uspjeh rada, dakle i vrijednosti, onda iz ovog i svih drugih planova slijedi, da ako proizvodnja želi biti znanstvena i tehnički valjana, ne može a da ne predodredi baš to vrijeme, a to je ipak vrijeme što ga radnicima nameće organizacija rada i upotreba uvijek savršenijih strojeva. Drugim riječima: što više znanost i tehnika napreduju, to se više u takvoj situaciji radnik mora naprezati da prati nečovječni ritam rada i napokon se mora pomiriti sa svojim otuđenjem. Naivno bi bilo vjerovati da je opisanu situaciju teško shvatiti. U stvari svi znamo, da organizirani rad zahtijeva najveću brzinu i da sva mašinerija i sva znanstvena i tehnička otkrića nemaju drugi cilj nego da povećavaju takvu brzinu. Usporedno, kapitalističko je društvo prisiljeno na medicinska, psihoanalitička i psihijatrijska istraživanja u svrhu liječenja nesreća i psihičkih učinaka rada. Susrećemo opet odnos između ekonomije i psihologije. Mi sad znamo da znanstvena i tehnička organizacija ne prisiljava čovjeka samo da postane objekt, nego da postoje različiti stupnjevi opredmećivanja i otuđenja. Ti stupnjevi predstavljaju različite načine psiholoških oboljenja pred potrebom da se slijedi vremenski ritam koji nameće znanstveni i tehnički napredak. Stupnjevi psihičke bolesti iziskuju izvjesni tip organizacije u kojoj djeluje komanda s vrha koja pokreće čitav niz kontrolnih hijerarhija, angažiranih da zadrže radne subjekte trajno u stanju otuđenosti, koju dugujemo, kako je rečeno, samom napretku znanosti. Organizacija rada i iskorištavanje, bilo čovjeka, bilo svih znanstvenih uspjeha, zahtijeva stoga posebne društvene strukture. Karakteri ovih struktura vidljivi su u ludnicama i lječilištima kakvo je pokazao Goffman u *Asylums*. Goffman naziva *totalnim institucijama* one institucije po kojima se osnivaju ludnice. U stvari, iz primjera koji Goffman navodi

vidi se da otuđenje kakvo se može susresti u ludnicama važi, premda u različnom smislu, i za zatvore, vojne formacije, škole bilo kojeg stupnja. Ljudi tako organizirani čine »kolektive« ili »cjeline«, u smislu u kojem Sartre upotrebljava ovu posljednju riječ, kojima vladaju neumoljivi zakoni, a ovi se uvijek pokazuju zavisnima od tehničkih potreba i napretka znanosti.

Na temelju prethodnih oznaka proistječe da kapitalističke strukture iskorištavanja dopuštaju *totalizirane društvene cjeline* u kojima nitko ne uspijeva ostvariti prirodu čovjeka i u kojima, u svakom slučaju, svaki subjekt postaje objektom znanosti. Sama znanost može postojati utoliko ukoliko objektivira svaki ljudski učin, ukoliko sve pretvara u fetišiziranu robu, ukoliko nikada nije svjesna subjektivnih utemeljavajućih učina, s obzirom na koje je znanost posljedica. Znamo dakle da ako znanost nije utemeljena na *Lebensweltu* pretvara se u prvu veliku silu iskorištavanja i otuđenja. Svi znanstveni instituti za istraživanje, a u graničnom smislu, i sve škole, od osnovnih do sveučilišta postaju organi u službi neprekidnog znanstvenog fetišiziranja i stalnog objektiviranja čovjeka. Znamo osim toga da je prva znanost koja snosi ovaj postupak, i u kojoj se čovjekove potrebe iskorištavaju, s tačnim krajnjim proračunom, za profit i višak vrijednosti, politička ekonomija. I, naposlijetku, morali smo zapaziti da je političkoj ekonomiji stalno bliska psihologija, a naročito psihijatrija, u kojoj se znanost javlja kao medicina, u smislu da liječi čovjeka, odnosno da ga nastoji ostaviti u uvijek istoj ravnoteži između iskorištavanja i objektiviranja, jer bi se, u suprotnom slučaju, čovjeka nužno smatralo abnormalnim, neurotičnim, psihotičnim ili ludim. Tako je znanost dva puta u službi iskorištavanja: jedan put kao znanstvena i tehnička organizacija rada, drugi put da vrati u normalnost iskorištavanja one koji se ne znaju prilagoditi i žele širi prostor slobode.

Govorili smo o potrebama i vrijednosti, o radu i društvenoj organizaciji rada, društvenoj organizaciji koja opterećuje civilizaciju. Može se zapaziti ovdje, samo usput, velika važnost različnih vrsta medicine, koju ne nalazimo samo u suvremenoj civilizaciji, nego i u srednjovjekovnim i antičkim civilizacijama. Netom imamo potrebu za medicinom da bismo izliječili ne samo unesrećenoga na poslu, već i neprilagođenoga, znači da civilizacija o kojoj je riječ ima potrebu za naročitom i organiziranom vojskom činovnika u svrhu da bi se neprilagođene opet moglo dovesti do onoga što se, malo pomalo, počinje smatrati normalnim stanjem. Preko medicine ekonomija prelazi na psihologiju, povijest, i beskrajno područje duhovnih znanosti ili, kako bi Marx rekao, na superstrukturu. Treba samo upozoriti, da jedan element ostaje ono što jest, bilo u sferi ekonomskih potreba bilo u sferi psiholoških odnosa i, stoga, područja duhovnih znanosti: taj element jest *subjekt* koji, iako otuđen i negiran, traži uvijek svoja prava, a na temelju ovih prava moguća je organizacija pokreta za oslobođenje protiv otuđenja i svođenja zna-

nosti na kapitalističko oruđe. Doista, ne treba pridjev »ljudski« shvaćati u retoričkom smislu. Ljudsko je sve ono što se negira onome koji mora raditi po predodređenom znanstvenom i tehničkom redu i koji se mora otuđiti da bi se prilagodio takvome redu. Uslijed toga, postepeno, kako se ljudska obilježja negiraju, subjekti stječu negativnu snagu koja zavisi od potiskivanja, čije se različite aspekte može analizirati i proučavati, a na koje kapitalističko-znanstveno-tehnička organizacija prisiljava čovjeka. Moglo bi se reći da, malo pomalo kako se tehnika usavršava i nameće, čovjek mora sve više potiskivati svoju čovječnost. To ne važi samo za radnike, ili za one koje u SAD zovu »plavim ovratnicima« nego i za »bijele ovratnike«, od namještenika do visokih upravljača. Galbraith je skrenuo pažnju na to da kapitalističko scijentificirano društvo, znači na razini tehnostruktura, ne radi više za dobit ili za višak vrijednosti, nego radi za znanstveno usavršavanje vlastitih struktura s obzirom na neprekidni razvitak tehnike. Svrhom bi života postala trka za tehničkim napretkom. To znači da društva teže da postanu sa znanstvenog gledišta savršeno organizirana. Svaki pojedinac i svaka skupina mora imati svoju funkciju i svoje mjesto. Galbraith međutim zapada u velike poteškoće kad treba objasniti koja to sila uspijeva održati svakoga na svom mjestu u velikom tehnostrukturiranom društvu. Ova bi sila mogla biti, i to zaista jest, vojna sila države, ali zapravo država, sa svoje strane, zavisi od velikih ekonomskih društava, koja bi bila mogla opstati moraju proizvoditi, i to u ritmu uvijek snažnijem i nečovječnijem, također i s gledišta potrebe za svojim proizvodima koju moraju buditi u potrošačima. Još jednom susrećemo psihologiju. Velika sredstva za reklamu postižu sad već takav stupanj organizacije da mogu mijenjati kod potrošača potrebe koje više ne služe velikim industrijskim društvima i buditi nove za koje se pripremaju nova dobra i proizvodi.

Iz prethodnog proizlazi da tko zapovijeda tržištem i općenito svakim ekonomskim odnosom, nije potrošač, nego proizvođač u ruhu velikog monopolističkog društva. Teško će potrošač opaziti da ne želi ono što želi, jer zadovoljava jednu svoju stvarnu i osobnu želju, a želi ono što su velika industrijska društva odredila da mora željeti, na način i u vrijeme koji su već unaprijed određeni. Sad ako se pobuna protiv organizacije dehumanizirajućeg rada rađa iz spoznaje da su ljudi svedeni na stvari, da se oduzimanjem proizvoda vlastitog rada svakome oduzima i nešto od njega samoga (čineći ga tako stranim samome sebi), tada je moguće da osvještavanje, da se ne želi ono što hoće tehnostrukturalna organizacija, postane otkriće osnovne istine, pa stoga i pobuna protiv društva, koje je polučilo visoki industrijski nivo, na kojemu istinska ljudska želja ili zahtjev više ne mogu izdržati, kažnjavanje, i, u najboljem slučaju, mjere koje donose naročite totalne organizacije kao što su to, na primjer, ludnice i zatvori. Sjetimo se da sva dosadašnja razmatranja proizlaze iz traženja

autentičnog utemeljenja političke ekonomije shvaćene kao znanosti. Moramo na koncu priznati da, u suvremenom svijetu, tamo gdje se učvrstio bilo koji tip kapitalizma, učvrstilo se i jedno posebno shvaćanje znanosti i tehnike. Kriza znanosti je posljedica ovog naročitog shvaćanja. Borba za svladavanje krize započinje s fenomenološkom analizom utemeljivanja svih znanosti, stoga su spoznajom o subjektivnom i intersubjektivnom karakteru svih ljudskih učina konstitutivnih za znanost, civilizaciju, kulturu.

U vezi s problemom utemeljivanja ekonomije treba naposlijetku istaknuti tri važne tačke. *Prva* se odnosi na opća obilježja potrošnje sadržana u *Lebensweltu*, ako *Lebenswelt* smatramo prapodručjem političke ekonomije. Potreba je inherentna *Lebensweltu* ako ga promatramo s gledišta potrebe. Međutim, da bi se označila bitna obilježja pretkategorijalnog ekonomskog života, treba imati u vidu da se potrebe javljaju jer se sve troši, u smislu da je osnovno iskustvo vremenito i ireverzibilno. Ireverzibilnost, koju spominjemo, treba povezati s Carnotovim principom, to jest s drugim zakonom termodinamike po kojemu nije moguće vratiti se na nepotrošene izvore energije i nije moguće ponavljanje u vremenu. *Druga* tačka se odnosi na sudjelovanje proizvođača i radnika u tvornici u kojoj rade i u poduzećima. Treba napomenuti da ovo sudjelovanje nije toliko sudjelovanje u dobiti u apstraktnom smislu, ograničenoj na određenu tvornicu ili granu proizvodnje, nego se odnosi na *radničko sudjelovanje u čitavom društvu. Treća* se tačka odnosi na dekvalifikaciju. Treba znati da neokapitalizam, na razvijenom stupnju, nema potrebe za specijaliziranim i, u tom smislu, teško zamjenljivim radnicima. Automacija i savršenost strojeva, s kojima u nekim slučajevima upravljaju elektronski računari, ne koriste specifičnu radničku spremu s obzirom da svaka specifikacija važi za stroj i s obzirom da stroj ostavlja čovjeku vrlo malu djelatnost. S ovog gledišta razvijeni neokapitalizam treba radnike koji se ograničavaju na obavljanje pokreta koje zahtijeva automacija. Takvi se pokreti mogu lako naučiti i kad radnik nema nikakve spreme, i ništa ne zna o punom kompleksnom funkcioniranju tvornice, kojom ravna automacija. Događa se onda da se baš tamo gdje bi izgledalo da bi radnik trebao poboljšati svoje obrazovanje i znanje, to jest na najsuvremenijim strojevima, traži naprotiv dehumanizacija i *nepoznavanje funkcionalne cjeline*, u odnosu na koju se izvršava ovaj ili onaj rad. Ma koliko to bilo paradoksalno neprekidno poboljšavanje tehnike automacije, *dekvalificira radnika* i otuđuje ga u smislu da on postaje dio koji se može nadomjestiti kao i toliki drugi dijelovi. Ovaj problem polaže temelje *novom humanom odgoju* u kojem radnik ne bi bio pretvoren u mehanički činbenik nego bi nanovo stekao pravo na ljudsku potrebu za razumijevanjem, i shvatio artikuliranu proizvodnju automacije.

O prvoj tački mogu se dati neke vrlo važne primjedbe. Prije svega kad se govori o drugom principu termodinamike onda se govori o jednom zakonu koji nalazi svoj temelj u doživljenom iskustvu. Čovjek iskušava u prvom licu da je rad napor, a taj je napor povezan s načinom života koji teži nužno k smrti. *Vrijeme rada mora stoga biti odmjereno prema vremenu života*, prema srednjem varijabilnom vremenu života, ne samo zbog povijesnih i geografskih razloga, nego također i s obzirom na različite socijalne strukture. Na ovu se temu opet nadovezuje ne samo funkcija medicine, kao što je rečeno, pa stoga i funkcija psihijatrije ili, abnormalnosti i normalnosti, već općenito tema o odnosu između vremena koje radnik ili proizvođač posvećuje sebi ili svojoj porodici i vremena koje mora posvetiti svom poslu. Odnos između ova dva vremena može sugerirati smisao jedne *autentične a ne apstraktne slobode*. Tema o »zauzetom vremenu« i »slobodnom vremenu« mnogo je važnija nego što se misli. Zapravo uznapredovali neokapitalizam nastoji organizirati i slobodno vrijeme, u smislu da kroz to vrijeme, *radnik mora trošiti prema zahtjevima društva kapitalistički tako razvijenog da može kontrolirati potrebe radnika i u slobodnom vremenu*, i navesti ga da troši prema željama koje diktira proizvodnja. Može se osim toga opaziti da i za vrijeme zauzetog vremena rad teče po unaprijed određenom ritmu. Taj ritam zahtijeva od radnika punu pažnju i napregnutost koja na neki način identificira radnika sa strojem ili s lančanim sistemom u kojem radi. Ako za određeni rad ima, na primjer, 10 minuta vremena na raspolaganju, i ne može ga imati više, radnik mora raditi tako da ne utroši u taj rad više od 10 minuta. Uglavnom radnik nauči obaviti rad o kojem je riječ u roku od devet, osam ili sedam minuta. Ima dakle na raspolaganju tri minute za odmor i razonodu, ili za razgovor sa svojim drugom u poslu, stvarajući tako bazu za jedno drugarstvo koje se postepeno pretvara u drugarstvo među svim radnicima koji rade u određenom lančanom sistemu. U ovakvim slučajevima kontrola otkrije da radnik obavi svoj posao za sedam umjesto za deset minuta a povrh toga i da se stvara grupno prijateljstvo koje može biti opasno. Uslijed toga radnike određenog lančanog sistema razvrstava se na druge poslove, a predviđeno vrijeme nije više ono od 10 minuta nego vrijeme koje radnik stvarno utroši, znači 7 minuta. Očito, radnik će sad nastojati opet uštedjeti na vremenu. Razvija se prava bitka između organizatora rada koji pripremaju planove, ne osvrćući se na tjelesne i psihološke mogućnosti radnika, i samog radnika koji je svjestan nasilja koje nad njim vrši plan rada, pa mu se stoga mora uvijek suprotstavljati. Neka se ne zaboravi da radnici rade pod kontrolom nadglednika ili drugog radnika, koji zna obavljati više pokreta, pa tako može zamijeniti nekog radnika iz lančanog sistema ako se ovaj mora udaljiti ili ako iz bilo kojeg razloga ne radi prema predviđenim potrebama plana i organizirane cjeline rada. Radnika koji je u stanju zamijeniti

drugoga u radu, zovu u sjevernoj Italiji »battipaglia«.* Tako započinje takmičenje među radnicima. Battipaglia zna obavljati više stvari i zato može raditi prema interesu plana proizvodnje i osigurati veću dobit. Sistem stoga pokreće, u svoju korist, takmičenje među radnicima u kojem uvijek plaća radnik koji još ne poznaje okolinu i koji još nije stekao naviku da se služi s bezbrojnim sitnim sredstvima za borbu ako ne želi biti pregažen. U sjevernoj Italiji su najviše iskorištavani radnici južnjaci koji dolaze iz poljoprivrednih zona juga u koncentrirane industrije sjevera. Ne želimo reći da je battipaglia bez daljnjega nadglednik, jer nadglednika ima na različitim razinama a svi se bave samo nadziranjem.

Preostaje, međutim, još da pogledamo kako radnik zadužen za neki određeni rad nastoji shvatiti koju funkciju ima njegov specifični rad za cjelinu proizvodnje tvornice. Ova tačka je skrajnje važna. U izvjesnom je momentu *nemoguće prisiliti radnika da vidi rad samo kao dio*, odnosno samo specijalizirani rad koji on obavlja. U dijelu *radnik želi vidjeti cjelinu*, ili u svakom slučaju odnos između dijela i cjeline. Ako mu se brani da proučava taj odnos, i u najboljim uvjetima rada, on će se pobuniti jer se osjeća stisnut u jednu kariku lanca koja ga i psihološki guši. Ovakvo je stanje provjereno na ponašanju radnika iz Sud-Aviation za koje se smatra da su među najbolje plaćenim radnicima u cijeloj Evropi. No ti su radnici spremniji na pobunu od loše plaćenih radnika.

U mnogim slučajevima prisutnost radnika u prvom licu na radnom mjestu, u određenom lančanom sistemu, čini, da u rekonstrukciji cjeline koju pokušava, radnik otkrije kako organizatori koji pripremaju plan za stolom, nisu razumjeli neke činjenice ili neka mjesta u radu, koja se mogu razumjeti jedino ako se iskušavaju u prvom licu. Razvijajući ove teme uspijeva se shvatiti da radnik može dati krajnje važne savjete za organizaciju rada potrebnog za izvjesni proizvod. U mnogim slučajevima radnik postaje neka vrst *konkretnog inženjera* koji poznaje stvari bolje od *apstraktnog inženjera* koji smišlja planski raspored. Očito, ova činjenica je od krajnje važnosti za sve probleme koji se tiču sudjelovanja radnika u proizvodnji tvornice ili općenito u društvenoj proizvodnji.

Primjeri su daleko od toga da ih se može ograničiti samo na neki pojedinačni slučaj. Uglavnom može se ipak zaključiti da, pod izvjesnim uvjetima, radnik zna bolje od planera koji tip organizacije rada i koji tip automacije treba ostvariti. Na temelju ove činjenice odsutnost radnika ili, općenito, svih različitih tipova radnika u planiranju, pogubna je za samo planiranje. S druge strane ako se radnike odgaja i dozvoljava im se da sudjeluju u planiranju i organizaciji rada, oni stječu *političku moć od goleme važnosti*. Pred ovakvim zaključkom kapitalizam će radije proiz-

*) Battipaglia = mlatilac slame.

voditi uz niže uvjete, čak i uz manji dobitak, nego li da dopusti da se poveća radnička moć. Vrlo je važno ispitati proces zbog kojeg kapitalizam više voli manji profit nego veću radničku moć. Ova činjenica u cijelosti potvrđuje Marxovu pretpostavku po kojoj ako kapitalizam zaista želi ostvariti sebe, to jest postići najveći profit, kapitalizam sam sebe uništava.

Sva prethodna opažanja poprimaju značenje od krajnje važnosti ako se promisli da je svaki trenutak života radnika (bilo u takozvanom zauzetom, ili u slobodnom vremenu, bilo u slobodnom vremenu što se nastoji osvojiti za vrijeme zauzetog vremena, ili u zauzetom vremenu koje se nastoji utjerati u takozvano slobodno vrijeme, odnosno vrijeme odmora) neprekidna borba s umorom, depresijom, otuđujućom navikom, sa svim onim što ga prisiljava da bude nešto različito od onoga što bi bio da je slobodan čovjek. Cijelim radničkim svijetom vlada jedna *sila* koja prisiljava radnika na neku naviku koja mora biti ponavljana ili mijenjana samo ako je na pomolu neka gora navika, s gledišta radnika, a bolja s gledišta izrađivača nacrta i kapitalista. Drugim riječima, radnik se *bori za vrijeme a protiv siljenja na ponavljanje* i drugih prisila koje Freud naziva »instinktom smrti«. Čitav je dakle život radnikov uvijek u igri. Neka se ne zaboravi da je osnovica radničkog iskustva povezana s ireverzibilitetom vremena i s potrošnjom shvaćenom u smislu *povećavanja entropije*. To znači da se radnik mora boriti protiv opadanja društvenog rada pa stoga i protiv toga da se život troši na bilo kojem stupnju, upravo dok kapitalist zahtijeva ne samo nepotrošnju već porast proizvodnje. Stvari stoje otprilike ovako: u zatvorenom sustavu neizbježno je opadanje energije, i zato se strahovito griješi ako se misli da je u danom sustavu početna energija jednaka završnoj. Kad bi bilo tako završna bi se energija opet javljala kao početna i krug bi bio savršen, ostvarujući perpetuum mobile. Već je Carnot shvatio da se važnost drugog principa termodinamike sastoji u tome što se njime onemogućava perpetuum mobile. Može se dokazati da i Planck i Einstein duguju kvantnu teoriju i teoriju relativnosti spoznaji da je perpetuum mobile nemoguć. Pogledajmo sada kako se to odražava na društvenom planu. Entropija se povećava, to jest potrošnja je uvijek veća, a završna energija teži nuli, i daleko je od toga da bi se mogla iznova upotrebljavati kao početna energija. Ako se to pretpostavi, kapitalizam karakterizira zahtjev da se plati radniku ne samo sva utrošena energija, već se traži od njega da energija čak i poraste, jer bi inače moglo doći do samouništenja kapitalističkog sistema. S druge strane potrošnja energije u danom sistemu jest neizbježna, i ako bi kapitalizam zaista očekivao od radnika rad koji ne bi samo nadoknadio potrošenu energiju, nego bi povećao energiju u cjelini, postala bi *nemoguća* organizacija rada i društvena organizacija, uslijed čega bi postao nemoguć bilo kakav život i životni odnos.

Među povijesnim iskustvima koja poznajemo reakcija na moguće samouništenje nekog sistema ispoljava se kao prijelaz u jedan drugi sistem, iz kojeg crpi energiju potrošenu u prvome. Naravno ovaj se proces može verificirati i u trećem i u četvrtom sistemu, i tako redom. Ali proces je u svakom slučaju završen. Dotle dok smo na prijelazu iz jednog sistema u drugi, nalazimo se na prijelazu iz *kapitalizma u imperijalizam*. Prijelaz je uvijek moguć tako dugo dok može postojati kolonijalni postupak, izravni ili neizravni, kao što je, za ovaj posljednji slučaj primjer Treći svijet. Osim toga, imperijalizam je moguć i unutar određene zemlje, kao što je na primjer u Italiji slučaj emigracije s juga na sjever, a i na samom sjeveru, seljaci napuštaju poljoprivredu i sele u grad.

Što smo rekli o prvoj tački važi velikim dijelom i za drugu, jer se u prvoj nalaze pretpostavke za pozitivno sudjelovanje radnika u organizaciji rada tvornice gdje radi. Ovo sudjelovanje ne važi, na primjer, za tvornice izolirane jedne od druge, ali važi za kompleksne odnose između različitih tvornica, različitih vrsta rada, i za odnose između industrijaliziranog rada jedne zemlje s industrijaliziranim radom druge zemlje. Važno je u ovom slučaju da se shvati što se zapravo događa na tržištu koje se više ne javlja kao tržište ekonomskog liberizma. S druge strane problem obuhvaća i pitanje da li se određena planifikacija primjenjuje, ili ne primjenjuje, samo u jednoj zemlji ili u zajednici zemalja, pitanje koje nije važno samo za Sovjetski Savez nego za sve industrijske zemlje svijeta. Radničko sudjelovanje nije dakle skučeno na određeni prostor nego je široko koliko je široko i umnožavanje odnosa između zemlje i zemlje, između zona proizvodnje i zona iskorištavanja (također i unutar neke zemlje), između nerazvijenih i razvijenih zona, i naposljetku, između radnika s tradicijom, i seljaka ili nadničara, koji ulaze po prvi put u zamršeno dijalektičko područje industrijskog svijeta. Sudjelovanje radnika je stoga, u isto vrijeme, regionalno i međuregionalno, nacionalno i međunacionalno.

S obzirom na treću tačku, to jest dekvalifikaciju koju uznapredovali neokapitalizam zahtijeva, treba primijetiti da dolazi u krizu odnos između radne spreme i ne-spreme, tako da odgoj radnika, kakav po opreci zahtijeva upravo dekvalifikacija, nameće jednu sasvim novu organizaciju škola i općenito nastavu znanosti i kulture. Ovdje se sve ono što je rečeno o ekonomiji javlja na novi način, u psihologiji, sociologiji i pravu. Sad nam je već jasno da radni odgoj i mogućnost da ga se provede a da se pri tom ne uništi onoga koji radi ili društvo kojemu radnici pripadaju, nije odgoj koji ograničava i dekvalificira nego svestrani odgoj. Raditi na jedan način umjesto na drugi, poznavati ili nepoznavati odnos između dijela kojemu se posvećuje rad, i sastavljanja dijelova u cjelinu, po kojoj se jedino može shvatiti čemu služi izvjesni rad, i napokon, čemu čovjek posvećuje svoj život, to je situacija u kojoj se nalazi povijesna sadašnjost. Nije

ravnodušna činjenica ako neka tvornica u SAD, ili u Japanu, proizvodi dijelove za koje se otkriva, nakon što su montirani u cjelinu, koja čini da funkcioniraju na jedan određen način, da služe kao ratno oružje. Treba osim toga znati da se to može dogoditi i na polju kulture. Znamo da i neki jezikoslovac ili izumitelj *kodeksa*, korisnih za elektronske računare, može pridonijeti, na primjer, ratu u Vijetnamu. Suprotno otvara put jednoj autentičnoj realizaciji socijalizma u svijetu, ne samo s obzirom na ekonomske odnose, ili odnose strukture, nego i s obzirom na odnose superstrukture, društvene, pravne, kulturne. Na toj tački pada razlika između znanstvene i humanističke kulture, to jest ideal *potpunog čovjeka* postaje *telos* povijesti i društva na nebeskom tijelu zemlji.

Prevela Genoveva Slade

DIJALEKTIKA METAJEZIKA

Erich Heintel

Beč

Kako sam to pobliže pokazao u svojim jezičkofilozofskim spisima, u suvremenosti imamo suprotstavljene dvije osnovne struje mišljenja o jeziku, naime s jedne strane analitičku filozofiju jezika koja polazi od Bečkog kruga, B. Russella i L. Wittgensteina i s druge strane transcendentalno dijalektičke pozicije koje se često nadovezuju na W. v. Humboldta. Drugom smjeru pribrajam i hermeneutičku filozofiju jezika (H. G. Gadamer) i značajno djelo B. Liebrucksa u četiri sveska o »Jeziku i svijesti«.

U potonjem treba pokazati da poznati problem »metajezika« vodi u jednu dijalektiku koju smatram temeljnom za svu filozofiju jezika kao i za filozofiju uopće. On leži unaprijed svakoj »kritici jezika« kao i svakom filozofiranju »na vodilu jezika«.

Jer polazište svake jezičke kritike i svakog filozofiranja na vodilu jezika uopće jest »prirodni« jezik uvijek već pretpostavljenog neposrednog smisla za jezik. Riječ »prirodno« u obratu »prirodni jezik« mnogoznačna je. Ovdje bismo njenu upotrebu pobliže precizirali tek pomoću dva para suprotnosti. To su 1. prirodno izrastao — umjetno napravljen 2. samo po sebi razumljiv — otuđen. U smislu prvog para suprotnosti materinjem jeziku pripada prednost pred svim drugim jezicima. On je naš prvi ljudski zavičaj i polazište za razvitak naše duhovne egzistencije. Budući da prednost prirodnosti pripada svakom materinjem jeziku neke ljudske individue, to u tom pogledu postoje mnogi prirodni jezici, iako pak samo uvijek po jedan za određeni individuum koji je za nj materinji i po kome se svi drugi jezici iskazuju kao strani. Materinji je jezik na neki način »pra-

1) Heintel E.. Sprachphilosophie, U: Deutsche Philologie im Aufriss, Bd. 1, 1952, 1957², Novi tisak 2. izdanja 1966.

jezik« za određeni individuum u njegovoj konkretnoj jezičkoj zajednici. Kad npr. Dante, slijedeći posvema kršćansku tradiciju čvrsto vjeruje u od boga dani hebrejski prajezik, tada ipak smatra da će po čuvstvu svatko svoj materinji jezik držati za Adamov.[2] Ovaj opravdani osjećaj često se naravno ispunjavao u izjavama koje zvuče više humoristički: tako sam jednom pročitao u jednoj knjizi kako je Adamov jezik u raju navodno bio švedski. Dokaz za tu tvrdnju donio je neki švedski istraživač.

Prirodnim jezicima stoje nasuprot sve vrste umjetnih jezika npr. esperanto, posebno izgrađeni stručni jezici i formalizirani jezici. Čak i pisanom jeziku pridolazi prizvuk umjetnog i napravljenog tamo gdje pučanstvo u svakodnevnom ophođenju govori neki dijalekt. U smislu drugog para suprotnosti riječ »prirodno« označava zbir sviju samorazumljivosti govorenih jezika bez obzira na vrstu njihova prisvajanja uključivši izvornu razliku materinjeg jezika od drugih jezika. Jezici koji se razlikuju od prisnog i uobičajenog jezika otkrivaju ovijek crte otuđenja. Tek u tom otuđenju može nam jezik postati predmetom refleksije. Što nadalje kazuje da se napokon svaka ona upotreba jezika može označiti prirodnom u kojoj neposredno stojimo i u čijem nas izvođenju ne zaokuplja jezik kao takav već ono što se njime u svakom času misli.

U razlici koja postoji između neposrednog jezičkog iskazivanja i svake refleksije na jezik ja vidim neku vrst »transcendentalne diferencije«. U njoj stoji sve što je na način »logosa«, što u svom neposrednom opstanku misli nešto drugo od sebe sama. Budući da se naravno i refleksija na neposredni jezički smisao formulira jezički radi se pri tome o jednom »dijalektičkom« problemu

---

Heintel E., Herder und die Sprache, Vorrede und Einleitung zu: J. G. Herders Sprachphilosophischen Schriften (Philosophische Bibliothek 248), 1960, 1964[2]

Heintel E., Hegel und die analogia entis, 1958.

Heintel E., Buchbesprechung von B. Liebrucks, Sprache und Bewusstsein, Band 1, 1964 u: Philosophischer Literaturanzeiger XXVIII/3, Mai, Juni 1965

Heintel E., Buchbesprechung von F. Ebner, Schriften I—III, izd. F. Seyr, 1963—1965, u: Wiener Zeitschrift für Philosophie Psychologie, Pädagogik VIII/3—4, 1966

Heintel E., Buchbesprehung von J. Lohmann, Philosophie und Sprachwissenschaft (Reihe »Erfahrung und Denken«, Bd. 15), 1965, u: Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie Pädagogik VIII/3—4 1966

Heintel E., Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens, Bd. 1, (Reihe »Überlieferung und Aufgabe« Bd. VI), 1968

Heintel E., Einleitung zu den Sprachphilosophischen Schriften von Tetens, 1970. (Philosophische bibliothek).

2) Apel, K. O., Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (Archiv f. Begriffsgeschichte Bd.) 1963, str. 109, usp. : 102, 176, 177.

Ovdje treba primijetiti da otuđenje od neposredne jezične upotrebe može nastupiti u svim jezicima koje govorimo, čak i u našem materinjem, npr. tada, kad dovedemo sebi do svijesti izvorno mjesto neke metafore. Sa svim tim ukazivanjima mi stojimo na pragu transcendentalno filozofskog problema jezika. Načelno se naime može reći da svaka refleksija na jezik u kojem god posebno znanstvenom ili filozofskom aspektu to bilo uvijek stoji u distanci spram prirodnog jezika u smislu neposrednog iskazivanja i njegovog nereflektiranog povjerenja u jezičku upotrebu. Naravno uvijek na različiti način. Doduše, u ovoj distanci uvijek se već pretpostavlja transcendentalna diferencija, ali se ona u svakoj od ovih pozicija ne dovodi do svijesti. To važi npr. i za metajezička nadvisivanja u okviru analitičke filozofije jezika. Obrat »objektni jezik« ima u metafizičkom nadvisivanju sasvim određeni smisao: on pod objektom uvijek misli stvari koje same opet nisu jezik; metajezik se naprotiv usmjerava uvijek na jezik koji govori o stvarima. S druge strane objektni jezik može se shvatiti i tako, da u njemu — kao što to i doista jest —težište leži na onome što jezik misli (ima za objekt), a ne na tome što jezik sam jest u tom odnosu na objekt. Ovdje se pokazuje i veza između metajezičkog nadvisivanja objektnog jezika i u njemu, naravno ne eksplicite, pomišljene transcendentalne diferencije. Jer tzv. objektni jezik u metajezičkom nadvisivanju nije kao takav u neposrednosti jezičkog iskazivanja nikakav objektni jezik, on se tako utapa u svojim objektima, da prostor za njegovo odvajanje od onoga što on podrazumijeva isto tako malo preostaje kao i mogućnost, da ga se kao takvog razlikuje od jednog metajezika. Isto tako prirodno i neposredno izvedeni metajezik iščezava u onome što ima za svoje objekte (naime jezik o kome je riječ) i stoga se u tom njegovom izvođenju ne može pomišljati u razlici spram objektnog jezika. Kako god se okrenuli: razlika između objektnog i metajezika moguća je samo tako, da sam u jednom uvijek već transcendentalnom nadvisivanju metajezik učinio objektom i po tom promatram dva objektna jezika s obzirom na njihovu razliku. Ova se razlika misli iz transcendentalne diferencije, ali se formulira na način razlikovanih objektnih područja. Razlika metajezika i objektnog jezika ne može, prema tome, biti posljednja riječ filozofije jezika. čim se postane svjestan fundamentalno filozofske problematike u smislu transcendentalne diferencije. U stvari ova je razlika fundamentalno filozofski privremena i izvanjska; ona je naivna, ako se misli iz razlike stavova i činjenica i previđa da je u tako shvaćenoj razlici i stav samo činjenica (objekt). Isto se tako može reći da se u ovoj razlici previđa, da se pri tim činjenicama upravo radi u stavovima. Naposljetku metajezičko se nadvisivanje ne razlikuje od posebnoznanstvenih razmatranja jezika. Sva lingvistika postupa na taj način metajezički. Još jasnije stupa na vidjelo inače neprimijećena transcendentalna diferencija, kada se upitamo koji je to jezik koji

izgovara razliku objektnog i metajezika. Naravno, ja mogu metajezičko nadvisivanje formalizirati i uvijek nanovo započinjati, ali time nužno dospijevam u jedan beskonačan regres, u kome se pored toga gubi i određeni smisao razlikovanja objektnog i metajezika.

Opet je velika tradicija evropske filozofije ovu problematiku već odavna pojasnila, i to u refleksiji na »lošu metafiziku« koja postavlja »nadosjetilnu onostranost« da bi time objasnila pojave iako je i ta onostranost rezultat jednog posredovanja koje time pojave same ima izvan sebe. U okviru novovijeke transcendentalne filozofije imamo ovdje pred sobom onu problematiku koja se u okviru metafizike ideja izražavala kao aporija »trećeg čovjeka«. Ako se naime ideja kao »bit« pojave zamišlja poput samostalne, onostrane supstancije, tada ona odmah gubi funkciju omogućavanja i utemeljivanja pojave, i za posredovanje između ovostranog i onostranog čovjeka potreban je treći čovjek (jedna daljnja ideja) koji sada treba da ispuni zadaću ovog drugoga. Pomišlja li se treći čovjek opet kao onostrana supstancija dolazimo do beskonačnog regresa; isti je slučaj i s onostranim svijetom ukoliko on na već kritizirani način ima posredovanje izvan sebe. Tada je potrebno posredovanje između pojave i onostranosti koja ju utemeljuje, ali koja je kao i treći čovjek u metafizici ideja nepodobna za rješenje problema, jer je postavljena i opet samo kao onostrano pomišljeni princip, što ponovo ima posredovanje izvan sebe.

Pojava se pri tome ne shvaća kao pojava već postaje čulno dana ovostranost za koju je naposljetku suvišno da se označi kao pojava.

Kao potvrdu za ova izvođenja navest ćemo jedno jedino mjesto iz Hegelove Fenomenologije duha. Tamo se kaže povodom nadosjetilne onostranosti, da je »nastala, da potječe iz pojave, i da je njeno posredovanje; ili pojava je njena bit i u stvari njeno ispunjenje«. Vidimo: nadosjetilna onostranost nastala je, ona je rezultat posredovanja i ima je kao rezultat izvan sebe. Time se međutim razmatranje vraća na polazište, naime na pojavu, za čije je omogućenje i utemeljenje bio započet put posredovanja. Ovaj put međutim ne može postići svog cilja: umjesto da nadosjetilna onostranost omogući i utemelji pojavu, ona se otkriva kao posredovana pojavom. Doduše »osjetilno i zamiješano, uzeto, kakvo je uistinu, jest nadosjetilno«. Jer samo na taj je način osjetilnost i zamjedba pojmljena u svojoj istini, da je zaista pojava. »Nadosjetilno je stoga pojava kao pojava«. Ovaj iskaz kazuje u okviru transcendentalne filozofije ništa manje ni više nego da je kao pojava pojmljena pojava posredovana pojava, koja tako shvaćena nikad ne može imati posredovanje kao neku onostranost loše metafizike izvan sebe i prirodno ne može biti »složena« iz jedne ovo- ili onostrane komponente. Kad se uvidi ovaj misaoni tok, tada je nemoguće — tada ionako suvišno — naznačenu »pojavu« izjednačiti s osjetilno danom realnošću;

a tek time biva onostranost nadosjetilnom realnošću u smislu loše metafizike. Hegel zato kaže na navedenom mjestu još i to: »Ako se pri tom (u smislu upravo razvijenog izvoda) misli, kako je nadosjetilni svijet zapravo osjetilni, i to na način neposredne osjetilne izvjesnosti i zamjedbe, tada je to krivo shvaćanje ... « Svejedno je da li ja pojavu kao pojavu krivo poimam u osjetilnoj imanenciji ili je u osjetilno-nadosjetilnoj diferenciji upotpunjujem nekom onostranošću koja kao takva ipak nikada ne može biti istinost pojave. Jer pojava upravo »nije svijet osjetilnog znanja i zamjećivanja kao postojeći, već kao dokinuti ili kao postavljen u istinu. Običava se reći, da nadosjetilno nije pojava; pri tome se ponovo pod pojavom ne razumije pojava, već naprotiv osjetilni svijet sam kao realna zbilja.« U tom krugu osjetilno-nadosjetilne diferencije može se do iznemoglosti kretati u jednom besmislenom dijalogu tamo i amo, a da se ne može iznaći ono, oko čega je stalo, naime pojava kao pojava.

Natrag metafizici: u odnosu na nju slažem se s izlaganjem K. O. Apela. On piše: »Ako jezik mora biti konstruiran na način logističkog kalkila, da bi mogao služiti kao znanstveni jezik, tada semantički govor o značenju znakova spada u jedan metajezik; tj. najprije: on ne spada u logički progledan jezik znanosti. Može se, doduše, metajezik formalizirati i opet zatim metametajezik itd. ad infinitum, kako je to predlagao B. Russell u uvodu »Traktata«, ali time se nikad ne postiže posljednji metajezik primijenjen aktualiter kod ovih jezičkih konstrukcija, čijom se pomoći — putem prijevoda — mora semantički tumačiti podjednako svaki jezik kalkila. Bez tog tumačenja pomoću uvijek posljednjeg metajezika formalizirani je jezik doduše objektivno dan (jedan unutarsvjetski dani poredak znakova), ali još nema jezika koji semantički funkcionira. Ako se pak uspješno protumači pomoću posljednjeg metajezika, time se ujedno daje dokaz, da mi logičku formu jezika kojom po Wittgensteinu možemo predočivati stvari ne možemo zapravo predočivati odnosno konstruirati kao neko stanje stvari, već je uvijek pretpostavljamo. To misli Wittgenstein kad izričito kaže: »Logika (jezika) je transcendentalna.«[4] U smislu transcendentalnih crta Wittgensteinove filozofije jezika ne radi se prema tome nikako o tome da li bi i metajezik mogao biti preuzet iz istog jezika kao i objektni jezik, već se radi o odnosu aktualno-zbiljskog jezika prema »danom« jeziku, kao unutarsvjetsko nađenom poretku znakova, koji kao takav ne mora biti baš »jezik koji semantički funkcionira«. Proizlazi: objektni i metajezik su metodski-fiktivne fiksacije koje bi u određenim okvirima mogle imati svoj privremeni

3) Hegel G. W., Werke, Glockner II, str. 119.

4) Apel, K. O., Die Entfaltung der »sprachanalytischen« Philosophie und das Problem der »Geisteswissenschaften«, Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Jg. 72, 2 Halbbd., 1965. str. 245.

smisao, ali naposljetku — kako se to već vidi iz mogućeg formaliziranja razlike u smislu jednog beskonačnog regresa — ništa drugo ne dovode na vidjelo do u toj razlici neiznešene transcendentalne dijalektike jezika.[5]

Povede li se međutim računa o transcendentalnoj diferenciji tada se s obzirom na drugi naš par suprotnosti pokazuje da svaki jezik može biti prirodan odnosno otuđen u isto vrijeme, pri čemu u onome što jest nije ovisan od jezika koji se u tom trenu promatra kao objekt. U neposrednom iskazivanju svaki je jezik nekako prirodni jezik, izvan te neposrednosti nije. Može se reći također, da je jezik tada prirodan, kada, iako govorim kako se samo po sebi razumije, ipak zapravo ne govorim ja već to govori jezik, tada da ja uopće nisam svjestan jezika kao nekog »sredstva« koje nalazim i uzimam za određene ciljeve. U uobičajenom razlikovanju lingvistike pak može se reći, da se jezik govori »prirodno« tada i samo tada kad su language i langue »dokinuti« u neposrednosti parole, tako da diferencije ne samo da ne dolaze do svijesti, već u jedinstvu iskaza neposredne parole odista niti ne postoje. Pitanje prirodnog jezika u tom smislu implicira fundamentalno filozofski jednu problematiku vremena posebne vrsti, koja se ne smije previdjeti, ako mišljenje uopće želi uhvatiti tlo na ovom tegobnom terenu. Vrlo je lijepo formulirao ovaj sklop R. Reininger[6] na jednom mjestu koje se bavi apsolutnošću odnosno relativnošću »kategorija«. Pokazuje se naime da su bez obzira na moguće relativiranje svake upotrebe jezika koje se provodi, poslije zbiljske kategorije u neposrednom iskazu u sadašnjosti apsolutne kao takve i da se npr. ne mogu relativirati s obzirom na njihovo porijeklo: »Svi raniji iskazi mogu se s obzirom na svoje povratne forme poimati genetski, bilo psihološki, bilo historijski, bilo naturalistički, s obzirom na neposredno sada, u kome se mogu davati izjave o prošlome, zakazuje ovo promatranje. Jer u trenutku kad ga želimo primijeniti na upravo sada u upotrebi stojeću kategoriju ono se samo ukida. Njegova primjena stoji opet pod istim uvjetima izražavanja, koje želi relativirati. Jedno relativiranje sadašnjih načina iskaza moguće je stoga uvijek tek u budućnosti, za sadašnjost samu oni predstavljaju apsolutum.« Vidimo od kako bitnog je značenja uvažavanje transcendentalne diferencije za jednu fundamentalno filozofski orijentiranu filozofiju jezika. Ovdje još podvlačimo da svako filozofiranje na vodilu jezika stoji kao metodska refleksija u distanci spram neposrednog jezičkog iskazivanja, čak i kad je samo uvijek i svagda »sadašnji« neposredni jezički iskaz. Ovaj uvijek već pretpostavljeni jezički smisao može isto tako biti učinjen

---

5) Heintel E., Die beiden Labyrinthe der Philosophie. Systemtheoretischen Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens, Bd. 1 (Reihe »Überlieferung und Aufgabe«, Bd. VI), 1968. Usp. § 7, Anm. 4 i § 18 Anm.

6) Reininger R., Metaphysik der Wirklichkeit, I, 1947[2] str. 175.

bazom (kriterijem) kao i predmetom kritike. Odatle se mogu razviti i karakterizirati najvažnije pozicije suvremene jezičke filozofije kao i suvremene jezičke kritike. U svojoj knjizi o »Obim labirintima filozofije« pokušao sam da ova pitanja privedem preciznosti i jasnoći.«[1]

Preveo Marijan Cipra

IZMEĐU FILOZOFIJE I STROGE ZNANOSTI: JÜRGEN HABERMAS

Thomas Meyer

Frankfurt/Main

Moja namjera nije da isporučim novi prilog uz debatu o pozitivizmu njemačkih socijalnih znanosti. Umjesto toga želio bih rekonstruirati i kritički komentirati jedan, najoriginalniji, krak argumentacije teorije od Habermasa. Radi se o onoj argumentaciji, koju Habermas nudi za ispostavu jedne emancipatorske socijalne znanosti, koja isto tako treba da nadvlada nedostatke kritičke teorije frankfurtske škole i suvremene teorije znanosti, a ipak može ispuniti neke bitne postulate jedne i druge. Iz nedostatka prostora, ali i zato jer to nije potrebno za namjeru koju slijedim, neću ulaziti u kompleks hermeneutičkih znanosti.

I

Kako u raspravama o logici znanosti tako i u svojim materijalnim doprinosima teoriji suvremenih industrijskih društava Jürgen Habermas igra posebnu ulogu. Proizašao iz frankfurtske škole kritičke socijalfilozofije, na čijoj je valnoj dužini isprvično emitirao, u međuvremenu on se udaljio od mnogih njoj svojstvenih pozicija, a da ipak nije prešao k njenom tradicionalnom protivniku, čistoj filozofiji na jednoj, čistoj znanosti na drugoj strani. Od Hansa Alberta, eksponenta kritičkog racionalizma u Njemačkoj i Habermasovog neposrednog kontrahenta u debati o pozitivizmu šezdesetih godina, sve do studentskih pobornika stare kritičke teorije vlada međutim suglasnost u sudu, da se tok Habermasovog mišljenja mora interpretirati kao postepeno nadmašivanje tradicionalnih pozicija frankfurtske škole. To važi naročito s obzirom na specifičnu tezu, koja je pri svim inače razlikama stalno zajednički zastupana od teoretičara frankfurtske škole Horkheimera, Marcusea i Adorna. Radi se o tvrdnji, da se kritička teorija ne smije izlagati zahtjevima legitimiranja suvre-

mene teorije znanosti, ako hoće ostati vjerna svom urođenom interesu: društvenoj emancipaciji. Nasuprot impersonalnim metodologijskim restrikcijama teorije znanosti kritička je teorija pokušala učiniti važećim gledište, da bi naoči sadašnje društvene situacije u nekoj vrsti principa zastupanja neki još intaktni subjekti na putu slobodne refleksije morali pripremiti sistem kritičkog znanja o društvu, što bi se onda u pravom trenutku moglo predati potlačenim i defektnim subjektima kao samorazumijevanje koje motivira djelovanje. Samo tako, to je bilo mišljenje kritičke teorije u njenoj kasnijoj fazi, može se danas još prihvatiti zadaća društvene emancipacije. To je jedan od nosećih razloga, zbog kojeg je rijetka, i marksovskoj tradiciji tako strana slika o *prezimljavanju teorije*, postalo centralnom naročito kod Adorna i Marcusea.

Misao, da naoči integracije proletarijata i nestajanja svake potentne pozicije protiv sistema kao cjeline u kasnokapitalističkim društvima sad treba, samo nepomućeno dalje tkati kritičke refleksije i ne napustiti nadu, da će se adresat i provoditelj teorijske kritike već naći, potisnulo je ovu teoriju u društvenu izolaciju, koja je bila utoliko poželjnija, ukoliko je veza teorije s praksom što mijenja društvo naravno stalno ostala njen izraziti razlog legitimiranja. Ta je veza bila inicirajući motiv i traženi cilj, ali i sistematski argument kritičke teorije za opravdanje njene obrane od metodologijski orijentirane kritike njenog postupka koji se jedva dade objektivirati. Ona je htjela biti djelotvorna i naći potvrdu u kritičkom djelovanju subjekta koji su voljni i sposobni za emancipaciju a ne u načinima postupanja prirodoznanstveno orijentiranih znanosti. Ova metodologijska osebujnost kritičke teorije izrasla je u toj mjeri do protuslovlja, u kojoj je na jednoj strani gotovo prekinut kontakt sa subjektima voljnim emancipacije — u njenom držanju spram studentskih nemira to je bilo očito —, a s druge strane nasuprot znanstvenoteorijskim argumentima postupalo se kako prije tako i kasnije na taj način, kao da upravo ovaj kontakt s praksom što mijenja društvo čini kritičku teoriju autarknom spram znanosti. Ona je skretala tako protiv svoje volje u sve prozračnije visine. Niti metodologijske restrikcije niti praktičko povezivanje s revolucionarnim subjektom nisu mogli izvršiti funkciju iskustvene kontrole nad njenim slobodnim refleksijama. Tako je ona sve više postajala čistom filozofijom.

Ovo u svakome pogledu nezadovoljavajuće stanje kritičke teorije i razmišljanje, da li možda ona sama ne snosi dobar dio krivnje za svoju izolaciju i nedjelotvornost, Habermasu su konačno dali povoda, da potraga za novim teorijskim putevima k starome cilju jednog bezvlasnog društva.

U svom frankfurtskom nastupnom predavanju iz 1961. formulirao je on svoj program, koji služi nadmašivanju dileme i za čije

se uvođenje on otada zalaže na upečatljivi način. Njemu je stalo do transcendentalnologičkog pitanja smisla valjanja moguće objektivnosti naše spoznaje.

Habermas se nije zatvorio pred iskustvom konzekvencija gubitka društveno potentnog subjekta emancipacije i pred prinudom znanstvenoteorijskih argumenata. Između oba ta pola iskustva kreće se njegova refleksija. Njegovo pitanje glasi, pod kojim uvjetima može jedna teorija društva ostati znanstveno objektivna a ipak usmjerena na emancipaciju koja razbija sistem. To je praktički sadržaj problema smisla valjanja moguće objektivnosti. Ovaj centralni i tako osebujni aspekt Habermasove teorije ja bih želio istražiti. Pri tome tematsko treba da ostane naročito pitanje, u kojem odnosu stoje metodologijske inovacije Habermasove teorije s metodologijskom nepovezljivošću kritičke teorije s jedne i spram standarda suvremene teorije znanosti s druge strane. Pitanje je, uspijeva li njemu, stvoriti teorijski okvir, u kojem se oboje: namjere kritičke teorije i zahtjev objektivnosti teorije znanosti na zadovoljavajući način ukidaju?

II

Za samu Marxovu teoriju — a i Habermas stoji, priznajući, u odlučnim aspektima još pod utjecajem njene strategije rješavanja problema — obje su se relevantne veličine: njena znanstvena osnovanost i praktički razvitak njenog emancipatorskog potencijala, iz toga dostatno legitimirale, da se ona mogla razumjeti kao teorijski refleks praktičkog pokreta. Budući da se Marxova teorija pojmila kao adekvatno samorazumijevanje jednog, već prethodno u pokret stavljenog kretanja, mogla je ona postaviti zahtjev na iskustvenoznanstvenu blizinu realnosti, naročito nasuprot svim nastojanjima, da se »socijalno pitanje« riješi na putu filozofijske spekulacije i moralnih apela. Za Marxa se naoči faktički ratujućeg proletarijata oba pitanja, kako teorija može postati praktičkom i kako se ona empirijski legitimira, stapaju u pitanje odnosa teorije spram prakse revolucionarnog klasnog subjekta. Ovu problematiku smatrao je on već uvijek principijelno riješenom u mediju faktičkih klasnih borbi. Moglo bi se u jednom obratu formulirati, prema svom vlastitom samorazumijevanju bila je istina teorije Marxove funkcije faktičkog stanja klasnih borbi. Ona je ovisila o ponašanju proleterskog klasnog subjekta.

Iz toga slijedi: ako neka društvena teorija s radikalno emancipatorskim namjerama ne može više nastupiti kao teorijski refleks praktičkog kretanja, kao samosvijest onih koji se faktički bore, onda se jedinstvo teorije i prakse rastvara u pitanje o kontaktu s mogućim adresatima s jedne i o problemu opravdanja njenih sadržaja pomoću drugih instancija iskustvene kontrole s druge strane.

Ova konzekvencija koja počiva u »dijalektici teorije i prakse« stalno je izbjegavana od frankfurtske škole. Jürgen Habermas

nju vidi i povlači je. Povuče li se ova konzekvencija ili neka druga, ovisi sad zacijelo o tome, kako se interpretira iščezavanje proletarijata s političke pozornice najnaprednijih industrijskih društava. Habermas u opreci spram ortodoksnih marksista ne smatra ovo iščezavanje pukim moratorijem. Po njegovu mišljenju radi se pri tome o duboko ukorijenjenom strukturalnom efektu kasnog kapitalizma. On ga tumači ovako: od posljednje četvrtine 19. stoljeća živi rad i time njegov ekskluzivni nosilac: proletarijat nisu više jedina produktivna snaga. Njegovo su mjesto preuzeli znanost i tehnika. »Tako tehnika i znanost postaju prvom produktivnom snagom, čime otpadaju uvjeti primjene Marxove teorije radne vrijednosti«.[1] S tim otpada centralni uvjet važenja Marxove teorije kapitalizma u cjelini. Ne može se ocijeniti, koji njeni stavovi još uopće mogu aspirirati na legitimno važenje, ako se napusti strukturalni teorem baze, kojeg predstavlja nauka o radnoj vrijednosti u Marxovoj teoriji. Na analitičkoj razini preostaju tada u najboljem slučaju opći povijesnoteorijski iskazi. (Na njih se gotovo isključivo odista i odnosi Habermasov interes za marksizam. On hoće u prvom redu rekonstruirati sveze nastanka rodnog subjekta, da bi pomoću posredovanja jedne autentične svijesti o njoj odjelovio emancipaciju ljudskih subjekata). Ali u njenom primarnom području važenja: kapitalističkom društvu, gubi Marxova teorija kojoj je oduzeta nauka o radnoj vrijednosti svoju eksplikatorsku snagu. Za praktički korelat nauke o radnoj vrijednosti: za teoriju o klasnoj borbi povlači Habermas izričito pozitivnu konzekvenciju. U kasnom kapitalizmu ostaje borba »socijalnih klasa« s relativno najvećom vjerojatnošću latentna. Ona uzmiče pred ostalim konfliktima, koji su doduše isto tako uvjetovani načinom produkcija, »ali više ne mogu poprimiti formu klasnih konflikata«[2] Ma što latentna klasna borba mogla biti, jedno ona u svakom slučaju ne može: empirijski oslonac jedne emancipatorske teorije. Iz tog razloga nahodi se ona sad izloženom neposredovano zahtjevima legitimiranja teorije znanosti. Ako se uz to, kako Habermas misli, više ne može pretpostaviti identitet mogućih adresata emancipatorske teorije s proletarijatom, nego potencijalno i druge socijalne klase, naročito znanstvenici predstavljaju područje regrutacije, onda zahtjev objektivnosti znanosti uz to još odgovara osobitom interesu emancipatorske teorije. Ova se tada više ne može zadovoljiti s time, da bude teorijska eksplikacija već praktički djelatnog klasnog interesa, nego se mora moći izgrađivati na snazi uvjerenja objektivno potvrđenih argumenata koji nisu više limitirani socijalnoklasno.

Politički uzmak revolucionarnog klasnog subjekta ima posljedice za obličje teorije, tako bi se mogao rezimirati ovaj misleni tok.

---

1) Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt/Main, 1968, str. 79—80.
2) Isto, str. 84—85.

III

Ako je, nekada intimna veza, između praktički djelatnog klasnog interesa i emancipatorskog prosvjetiteljstva rastrgnuta, tada mora teorija gledati na druge standarde ovjerovljivanja njenih iskaza. Na stupnju najviše općenitosti mora Habermas iz revizije srži Marxove teorije, njegovog odbacivanja nauke o radnoj vrijednosti i teorema klasne borbe, povući za svoju novu teoriju konzekvenciju promijenjenog odnosa spram zahtjeva objektivnosti teorije znanosti. On mora akceptirati zahtjev iskustvene kontrole koju valja regulirati na znanstvenoj razini. On se odvaja od dogme, jednog »zahtjeva na ontologijsku izvjesnost« emancipatorske teorije, koja je u periodama klasnih borbi mogla političke procese interpretirati jamačno kao potvrdu svojih iskaza, ali u periodi socijalne integracije, čak ako ova poprimi nepremostivi razmjer, ne može o sebi smatrati da ima povoda za teorijskom korekturom.

Habermas poduzima dakle obrat k hipotetičnosti iskaza o društvenoj realnosti također i u vezi sa svojom emancipatorskom teorijom. On se drži toga, da emancipacija u svakom slučaju mora značiti slobodu vladavine. Utoliko on ne napušta radikalnokritičku razinu starije emancipatorske teorije Marxa i Marcusea. No za izvedenu teoriju iziskuje on u opreci spram njih jednu obavezu na znanstveno reguliranu kontrolu iskustva. Pri toj se tezi radi o »uvidu, da se svaka teorija društva mora opravdati na istraživalačkom stanju empirijskih znanosti i pred forumom suvremene teorije znanosti«.[3] Ova formulacija može kazivati samo jedno: ne samo da se emancipatorska teorija društva »ne smije odupirati još tako restringiranom iskustvu«[4] — tako Habermas 1963. u svom prilogu diskusiji uz debatu o pozitivizmu — ona uz to mora biti u stanju, da u najmanju ruku udovoljava najopćijim standardima suvremene teorije znanosti. Ovaj najopćiji standard sastoji se u zahtjevu, da svaka teorija mora biti tako strukturirana, da ona može posustati na iskustvu. Ovaj jači zahtjev kontrole iskustva koje valja znanstveno regulirati zastupa Habermas nakon kraja debate o pozitivizmu 1969. To je specifična konzekvencija, koju Habermas povlači iz političkog uzmaka jednog revolucionarnog subjekta koji teži k teoriji.

Ova konzekvencija jasno pokazuje i na ovoj razini sa znanstvenom jednoznačnošću jedno dobro zasnovano odustajanje od autarkičnog ponašanja i metodologijske nepristranosti frankfurtske škole. Habermas iznosi njene, ondje filozofijski razumljene probleme, pred forum teorije znanosti.

---

3) Isti, Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969, str. 44, bilješka.

4) Th. W. Adorno i ostali, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1969, str. 160.

IV

S njegovim pristankom, da forum suvremene teorije znanosti prizna kao instanciju, koja sad treba da ima sugovorno pravo o quid iuris njegove emancipatorske teorije društva, akceptirao je Habermas doduše njene najopćije standarde, tà inače bi formulacija bila besmislena, ali je on sebi zadržao pravo, da posebne standarde, koji su ovdje na snazi podvrgne imanentnoj kritici. On se uklapa u diskusioni sklop teoretičara znanosti. Pri tome on slijedi namjeru, da na osnovi detaljnog istraživanja njenih kriterija i rezultata razjasni pitanja, koje oni imaju autentično područje važenja i koji smisao ima kriterij objektivnosti. Habermasova kritička razjašnjenja odnose se na deduktivno-nomologijski model znanstvenog razjašnjavanja, kako ga pokazuje sada nadaleko prošireni konsensus unutar teorije znanosti nakon nadmašivanja njene pozitivističke faze. To je prvi formulirao Karl R. Popper i on postavlja zahtjev, da pruži ekskluzivne kriterije znanstvenosti svakoj teoriji. Jer njegovo vrednovanje predstavlja temelj za konzekventnost i rezultate Habermasove refleksije, rado bih ukratko u to ušao. U svojoj možda najpregnantnijoj formulaciji ono glasi: »Dati kauzalno objašnjenje nekog specifičnog događaja znači po mom sudu, stav, koji ovaj događaj opisuje, izvesti iz dvije vrste premisa: iz *univerzalnih zakona* i iz singuliranih stavova, koje možemo nazvati *specifičnim rubnim uvjetima*«.[5] Popper daje primjer jednog rastrganog sežnja, čiji se prekid kauzalno objašnjava time, da obje, ranije već dobro ispitane, zakonske hipoteze mogu važiti: »Za svaki sežanj dane strukture s (koji je određen materijalom, promjerom itd.) postoji karakteristična težina w, tako da će se sežanj slomiti, ako se na njega objesi ma kakav uteg koji preteže ovo w«; »Za svaki sežanj strukture s_1 iznosi karakteristična težina w jedan kilogram«. Uz to moraju predležati i oba rubna uvjeta: »Ovo je sežanj strukture s_1« i »Uteg koji je nanesen na ovaj sežanj iznosi dva kilograma«. Iz obje ove vrste premisa slijedi kroz logičku dedukciju stav, koji je opisao prekid sežnja. Tada i samo tada, ako je logička dedukcija moguća na opisani način, događaj je znanstveno objašnjen.

Pretpostavljene zakonske hipoteze važe naravno sa svoje strane kao hipoteze uvijek samo prethodno. One moraju biti empirijske u tom smislu, da one moraju biti sposobne i da potrebuju stalno neovisno preispitivanje. Njihovo empirijsko preispitivanje sastoji se u njihovoj primjeni na događaje, koje one nastoje objasniti, ali koje su i druge teorije objašnjavale. Ako nova teorija posjeduje veću informacionu vrijednost, i ako je njeno objašnjenje jednostavnije a njen se efekt objašnjavanja potvrđuje u situacijama, koje su najviše što je moguće različite od njenog sklopa nastanka, onda u experimentum crucis odlu-

5) Karl R. Popper, Das Elend des Historizismus, Tübingen 1969, str. 96.

čuje realnost, — tako Popperova predodžba, konačno protiv stare, i do daljnjega, protiv nove teorije. Svoj pokus nalazi znanstvena teorija u nastupu što je moguće više znanstvenih prognoza koje su iz nje izvedene.

Model sadrži tri uzajamno neovisna dijela: zakone ili teorije, singularne rubne uvjete i iskaze o specifičnim događajima. Već prema tome na koji se od ovih dijelova odnosi interes znanosti, služi isti model ili za objašnjenje nekog specifičnog događaja, tada se iz teorije i rubnih uvjeta izvodi ovaj događaj, ili na ispitivanje neke teorije, tada se iz nastupa prognoze iz teorije i rubnih uvjeta izvlači zaključak o pravilnosti teorije, ili spram prognoze, kada se iz teorije i rubnih uvjeta prognozira nastup nekog specifičnog događaja ili također i spram formuliranja tehnologijskih pravila, tada se pomoću teorije i željenih događaja zaključuje na način potrebnih rubnih uvjeta. Svi su ti postupci unutar modela logički ekvivalentni.

Osobito je na tom modelu sad, da se znanstveno važenje, da se dakle objektivnost teorije eruira pomoću postupka, koji je logički identičan s njenom primjenom spram tehnologijske prognoze. Kriterij za objektivnost neke teorije identičan je dakle s testom njene tehnologijske upotrebljivosti.

Ovdje otpočinje Habermasova kritika. Ona se odnosi jednom na pretpostavku sklada između stavova i stvarnih odnosa, koja se pretpostavka modelom implicite prihvaća. Tà Popper mora prihvatiti, da stavovi odgovaraju stvarnim odnosima, koje oni opisuju. Zatim se ona odnosi na identitet ispitivanja jedne teorije i tehnologijski usmjereni test primjenljivosti. Iz oba razloga, tako tvrdi Habermas, ne može takva teorija naprosto *objektivno*, nego može samo s obzirom na određeni interes *važiti*.

Habermas tvrdi, da veze koje zasnivaju socijalni smisao, koje je Popper eliminirao iz teorije, unutar njegovog modela ipak ponovno nastupaju u odluci o važenju osnovnih stavova. Osnovni stavovi, dakle oni stavovi, koji tvrde egzistenciju singularnog događaja, kao takvi nisu nikada čisto objektivni i neovisni o svakoj teoriji, »naprotiv smisao procesa istraživanja mora se u cjelini razumjeti, da bih mogao znati, na što se odnosi empirijsko važenje osnovnih stavova«.[6] Tko tvrdi postojanje nekog singularnog događaja, može to učiniti uvijek samo s obzirom na neki određeni smisao, tako dakle kaže Habermas. Utoliko postoji neki cirkularni odnos između teorije i stavova, koji opisuju stavove koje ona navodi. Ako se ne uključi neki određeni interes pri odluci o osnovnim stavovima, tada podudaranje između teorije i tvrdnje o događaju kojega ona prognozira ne kazuje mnogo. O iskušavanju teorije pomoću samog realiteta isto se tako ne može govoriti, budući da je realnost pristupačna uvijek samo kao jezik, a u njemu uvijek već vladaju određeni interesi. Nije dakle realnost koja se u experimentum crucis ja-

6) Adorno, cit., str. 244.

vila, nego samo opet subjekt. Subjekt može pri ispitivanju svojih teorijskih postavki nailaziti samo uvijek iznova na svoje vlastite postavke.

Uz to se pomoću uvjeta ispitivanja, upravo logički identitet prognoze i pokusa, valjanost znanstvene teorije imanentno nužno relativira s obzirom na njenu tehnički moguću primjenljivost. »Neuspjesi, na kojima zakonske hipoteze mogu posustati, imaju i prema pragmatičkom shvaćanju karakter protustava: pretpostavke se odnose na empirijske pravilnosti; one određuju horizont iščekivanja djelovanja što se kontrolira s obzirom na uspjeh i mogu se tako falsificirati pomoću razočaranih očekivanja uspjeha«.[7] Ne dakle realnost, nego interes oko teorije iskazuje sud o valjanosti teorije.

Iz svega toga Habermas zaključuje: »U postav empirijsko-analitičkih znanosti ulazi *tehnički* . . . spoznajni interes«.[8] On tumači dakle kriterij objektivnosti znanosti »pragmatički«.[9] Uslijed ovog transcendentalno-pragmatičkog tumačenja iznuđuju forme sistema iskaza i tipa uvjeta ispitivanja u znanostima također protiv namjere i volje istraživača, već prema mjeri tehničkog interesa raspolaganja, izopačenu teorijsku reprezentaciju realnosti.

Taj tip kontrole iskustva i osiguranja objektivnosti znanstvenih teorija ne može se otuda akceptirati niti od »filozofijskih« niti od »kritičkih« društvenih znanosti. I jedne i druge se ne daju voditi od interesa tehničkog raspolaganja, nego od interesa razumijevanja smislenih sklopova, npr. emancipacije. Na ovom transcendentalnom tlu relativiranja objektivnosti spram subjektivnih uvjeta spoznaje poduzima Habermas dodatni obrat k pragmatizmu. On tvrdi, da se objektivnost — ili ono što vazda kao takvo važi — i specifična korisnost neke spoznaje ne daju odvojiti u sferi ljudskog znanja. Zbog toga moramo naše konvencije o respektivnim metodologijama i kriterijima važenja znanstvenih teorija orijentirati s obzirom na naš interes oko spoznaje. Koliko spoznajnih interesa, toliko metodologija, toliko varijanti znanstvene objektivnosti. Habermas poznaje ukupno tri fundamentalna spoznajna interesa, tehnički, praktički i emancipatorski, kojima treba da odgovaraju tri vrste znanosti jednakog ranga.

Habermas ne osporava empirijsko-analitičkim znanostima, drugačije nego li frankfurtska škola, autentičnost njihovog načina postupanja, tako dugo dok se one ograničavaju na svoje pravo spoznajno područje. Sa svojim transcendentalno-pragmatičkim relativiranjem njihovog kriterija objektivnosti on bi samo da otkloni njihove spoznajnoteorijske globalne aspiracije pri istovremenom zadržavanju njihovih najopćijih postulata kon-

7) Isto, str. 247.
8) Habermas, Technik etc. str. 155.
9) Adorno, cit., str. 244.

trole iskustva. Objektivnost koju one postavljaju jest fikcija, nužna, korisna i neštetna, ali samo u zatvorenom području njihovog spoznajnog interesa. Oba druga područja ostalih spoznajnih interesa konstituiraju otuda druge, doduše odstupajuće ali isto tako opravdane kriterije važenja znanstvene objektivnosti. Zahtjev teorije znanosti na objektivnost mogu hermeneutičke i kritičke znanosti uslijed toga upravo samo zato primjereno zadovoljavati, što njihovu metodologiju jednostavno ne adoptiraju, nego izgrađuju i znanstveno institucionaliziraju jednu spoznajnim interesima odgovarajuću tehničkim znanostima samo transcendentalno analognu sekvencu interes-način-postupanja-objektivnost-primjena. Habermas uvjerava, da spoznajni interesi koje je uveo nisu rezultat arbitrarnog izbora vođenog slučajnim interesima, nego su transcendentalni u ontologijskom smislu, da oni i upravo samo oni prirodno pripadaju uvjetima reprodukcije ljudskog rodnog subjekta u sferama rada, jezika i vlasti.

Zato on, kako u slučaju empirijsko-analitičkih znanosti, tako i u obim drugim sferama mogućih znanosti, mora moći demonstrirati njihovu realnu djelotvornost na primjeru historijski zatečenih znanosti. Da se o osjetljivom pitanju, kako produkt refleksije poput rodnog subjekta može biti nosilac empirijski djelotvornih transcendentalnih mehanizama strukturnih tvorevina, ovdje ne diskutira, ušao bih sada u Habermasovo tumačenje znanstvenih uvjeta ispitivanja. Očigledno cijela njegova argumentacija ukoliko ima da ostane unutar konzekvencije svojih izlazišnih postulata ovisi dakako o tome, da li je transcendentalno-pragmatičko tumačenje empirijsko-analitičkih kontrola iskustva opravdano. U obrnutom slučaju moglo bi se kod Habermasove nove znanosti raditi samo opet o sistemu, koji svoje opravdanje vuče iz defenzivne obrane od znanstvenih aspiracija. Ali protiv nečeg takvog, kao do sada njegovane tradicije u frankfurtskoj školi, upravo se usmjerava Habermasov postav.

V

Zastupao bih tezu, da između transcendentalnih i pragmatičkih elemenata Habermasove teorije postoji jedan neizglađeni dualizam. Ponajprije nešto uz transcendentalne elemente.

Transcendentalni obrat svodi se na odgovarajući Kantov pokušaj. Objektivna konstitucija jedinstvenog svijeta iskustva, oko koje je Kant nastojao sa svojim kopernikanskim obratom, baziranim na tezi: »uvjeti mogućnosti iskustva uopće jesu ujedno uvjeti mogućnosti predmeta iskustva«.[10] Samo ako je odvajanje predmeta spoznaje u stvar o sebi i u pojavu objekta spoznaje kao pojavu rezultat *postavljajućeg* postignuća *spoznavajućeg* subjekta, može se transcendentalnofilozofijski postav provesti bez protuslovlja. Ali ako ono raznoliko što je spoznaji realno predod-

10) Immanuel Kant, Werke, Bd. 3, Darmstadt 1968, str. 201.

određeno bez sinteze treba da ne bude ništa određeno — kao čisto singularno neko ništa —, a to je transcendentalnofilozofijski postav neotklonljivo, onda sinteza postaje aktom postavljanja. Ono raznoliko bez određenja ne može se u rezultatu sinteze određeno reprezentirati, jer bez sinteze nije ništa određeno, a sinteza potječe od subjekta. Rezultat spoznaje, stvar kao pojava je otuda isto tako konzekventno kao i jednostrano produkt subjekta. Realnost sama može u tom modelu odsada nastupati samo pod naslovom stvar o sebi, o kojoj Kant prigodice kaže, da je ona ništa, puko logički korelat pojma pojave, sama kao neodređeni kvalitet predmetnosti. U takvome modelu postoje dva svijeta: svijet pojava, jednostrani rezultat subjektivne sinteze i svijet stvari o sebi, područje onoga što nije određeno. Ali što sinteza tada može privesti k jedinstvu? Prema kojem se indeksu pojave mogu podrediti realnosti? Takav indeks ne postoji u transcendentalnoj filozofiji, jer realnost bez sinteze nije određena, pa dakle niti ne može isporučiti nikakav oslonac za podređivanje. Mogućnost podređivanja obiju svjetova, spoznaja dakle, je prema tome, kako je Kant sam vidio, nespoznatljiva. Radi njenog uspostavljanja vjeruje Kant u djelotvornost transcendentalne apercepcije. Ova uspostavlja jedinstvo uopće. Ali zato jer se u modelu ne može pokazati, s obzirom na što uspostavlja ona jedinstvo, njena se funkcija nadvisuje u postavljanje svijeta. Svijet se mora razriješiti u subjektivitetu. Zor, ne može usprkos svom velikom *programatskom* značenju u transcendentalnoj filozofiji, zbog toga naći nikakvu *sistematsku* ulogu za zasnivanje iskustva. Stvar o sebi se potiskuje pomoću logike postava implicite, a od Kantovih idealističkih sljedbenika eksplicite, iz sistema. Stoga je potpuno konzekventna Fichteova interpretacija Kantove filozofije, »da prema njoj objekt nije niti u potpunosti a niti polovično dan, nego da se on sačinja«.[11]

Izgleda da Habermasov transcendentalni postav ne može izbjeći ovu konzekvenciju. Bez obzira na poteškoće razumijevanja, koje sa sobom donose reontologiziranje transcendentalnog subjekta, kod Kanta samo puko logički koncipiranog, mora jezik kod Habermasa sa svojim strukturnoimanentnim socijalnim ortama preuzeti sistematsko mjesto transcendentalne apercepcije. On uspostavlja, kako to pokazuje gore navedeni citat, jedinstvo subjekta spoznaje i realnosti, tako da spoznavajući subjekt može uvijek iznova nailaziti na svoje vlastite postavke, ali ni na kojem mjestu na disonantna iskustva realnosti same. Sustajanje teorije na realnosti utoliko je isključeno, ukoliko su uvijek iznova samo postavke subjekta, elementi teorije, na koje se teorija može odnositi. Iz ovog kruga imanencije subjektiviteta ne mogu se izvesti o subjektu neovisni impulsi. Kao kod Kanta, odustajanje od starih teorija i mogućnosti zablude postaju nepojmljivim doga-

11) Joh. Gottl. Fichte, Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1967, str. 31, bilješka.

đajima. »Što naznačuje ovaj krug, koji proizlazi pri primjeni teorije na nešto zbiljsko? Ja mislim, da je regija onog što se dade iskusiti pomoću teorijskih pretpostavki određene strukture unaprijed ustanovljena u svezi s uvjetima ispitivanja određenog tipa. Tako nešto kao eksperimentalno ustanovljenje činjenice, na kojima mogu posustati iskustvenoznanstvene teorije, konstituiraju se istom u prethodnom sklopu interpretacije mogućeg iskustva«.[12] Ako u svakom slučaju jezik, kao što je to tu kod Habermasa, uz opravdanu kritiku naivnog pojma realnosti pozitivista preuzima funkciju, tako intimnog i neopozivog sastavljanja subjekta i objekta spoznaje, da se realnost razrješava u sistem subjektivnih postavki, a teorije ne mogu naići ni na što osim na subjektivne postavke, tada postaje i sama razlika između potvrđivanja i nepotvrđivanja jedne teorije nerazumljiva. Ovdje mogu onda svakako još odluke igrati neku ulogu. Ali na što bi se ove još mogle odnositi? U tom smislu Habermas tvrdi, da se u znanstvene sheme poretka »kovarijante veličine samo slučajno uklapaju«[13]

U konzekvenciji takvog postava samo pragmatičko tumačenje postaje nemoguće, jer bi u ovom imanentnofilozofijskom okviru veza spoznaje morala implodirati.

Popper, za kojeg fakti također nisu tvorevine slobodne od jezika i teorije, zastupa tome nasuprot shvaćanje, da u experimentum crutis sama realnost dolazi do riječi. I on tvrdi apriornost pojmova i teorije nasuprot iskustvu. On bi međutim želio ostaviti otvorenim jedno mjesto prodora same realnosti u naše jezične tvorevine: »if we test our conjecture, and succeed in falsifyng ist, we see very clerly that there was a reality-something with which it could clash«.[14] Ovo shvaćanje ima tu prednost, da iskustvo ne mora razriješiti u postavki. Ali ono je, priznajemo, mnogo manje elegantno nego li konzekvencija imanentno-filozofijskog postava koja guta samu sebe, prema kojoj je uvijek iznova samo naš pojam realnosti ono kako mi možemo jedino imati realnost. Ni jedno od tih rješenja nije naročito zadovoljavajuće. Ali prvo ima veću vrijednost objašnjenja. Ni Popper ne tvrdi, da realnost možemo imati čistu kao takvu. On samo kaže, da eksperimentalno opovrgavanje neke teorije označuje »the point, where we have touched reality«.[15]

Habermasov transcendentalnofilozofijski argument ne može se na osnovi svojih najavljenih konzekvencija bez protivurječja usporediti s njegovim pragmatičkim argumentom. Ovaj se ipak bazira na misli, da mi određeni sloj realnosti pogađamo u eksperimentu. Ako se ova u filteru naših interpretacija i adaptira subjektivnim uvjetima, ipak se mora održati jedan strukturalni

12) Adorno, isto, str. 243.
13) Isto, str. 157.
14) Karl R. Popper, Conjectures and Refutations, London 1969, str. 116.
15) Isto.

element, ako eksperimenti imaju biti u stanju, da odlučuju o teoriji i njenoj mogućoj upotrebljivosti. Realnost sama mora na disonantni način prodrijeti u jezik; mora takoreći moći *nadvladati* jezik.

Habermasov drugi argument, koji je specijalniji i lakše se dade napasti, izvodi pragmatičko tumačenje znanstvenog pojma objektivnosti iz toga, da su ovdje tehnologijske ponude i znanstveni pokus jedne teorije logički identični. Ako mi neku vezu s realnošću jedne teorije, tako on kaže, možemo kontrolirati samo preko jednog mehanizma ispitivanja, koji ujedno predstavlja test moguće primjenljivosti ove teorije, tada vezu spram realnosti jedne takve teorije ne možemo interpretirati realistički, nego je moramo inerpretirati pragmatički. Ona ne predstavlja informaciju o realnosti u nekom prethodno apsolutnom smislu, nego govori — koliko mi u svakom slučaju možemo znati i imamo pod kontrolom — samo o strukturalnom aspektu realnosti, koji je poluga mogućih tehničkih zahvata. Teorije, koje se tako ispituju, isporučuju sliku o realnosti, koja je zbog interesa oko tehničkog raspolaganja transcendentalno izopačena. »Mi naime načelno ništa ne znamo o ontologijskom odgovaranju između znanstvenih kategorija i struktura zbiljnosti«.[16] Osmatračnicu cartesianskog malignog boga, koji to jedino zna, ne možemo osvojiti. Ali iz istog razloga ne možemo tvrditi niti neodgovaranje ovih područja. Ono iziskuje jednaku transcendentalnu perspektivu. No kada Habermas pokušava, usprkos Kantovom emfatičkom upozorenju, neposredno sadržaje, naime interese što vode spoznaju, uvesti u transcendentalnofilozofijsku sferu, i o pitanju spoznajnih sadržaja unaprijed transcendentalno odlučiti, njegov problem dospijeva u antinomiju u Kantovom smislu. Njegova kritika Popperovog pokušaja dokaza, da se potvrđena teorija *mora* realistički interpretirati, uvjerljiva je. Ali ona ne pokriva i tvrdnju, da ona ne *može* biti realistički interpretirana.

Da li je naime tome tako, da mi tehnički možemo zahvatiti u realnost, ako, i, *zato*, jer smo ju *strukturnoadekvatno* spoznali, ili je ispitivanje teorija u eksperimentu koje imitira shemu ljudskog rada ona instancija, gdje se naše teorije transcendentalno pragmatički rastaču, ostaje u najmanju ruku kao problem. O niti jednom od ta dva argumenta ne da se ništa empirijski odlučiti, budući da realisti prirodno priznaju, da su *i* teorije instrumenti. No s razlozima čistog uma daju se međutim oba argumenta izgleda učiniti jednako jakim. Oba se mogu zastupati bez protivurječja i s izvjesnom mjerom plauzibilnosti. U tom kantovskom smislu, jest pitanje, da li se eksperimentalno potvrđene teorije *moraju* interpretirati realistički ili pragmatistički jedna *antinomija*. Ovdje može pomoći samo neka metafizička odluka. Za pragmatističko se tumačenje može Habermas zbog toga samo *odlučiti*. Utoliko je njegova stroga konzekvencija argumentacije

16) Adorno, isto, str. 157.

za jednu emancipatorsku teoriju na ovome mjestu prekinuta odlukom u jednom kako se čini neodlučljivom pitanju. Nerješivo je ovo pitanje bar na osnovi raspoložive evidencije.

Međutim, njegova odluka nije manje plauzibilna od one realista. Nakon što je dakle Habermas na opisani način dospio do teze jednog transcendentalnog sklopa spoznajnog interesa i moguće objektivnosti, pridodaje on emancipatorskom interesu koji vodi njegovu teoriju jednu logiku postupanja psihoanalize kao suficijentnu metodologiju. Njemu je zbog toga stalo do toga, da ovu metodu, koju naziva »logikom opće interpretacije«, ponajprije rekonstruira i tada je prenese sa individualnopsihologijske razine, na kojoj je ona izvorno naseljena, na razinu društvenih znanosti. Njemu se čini da se njen tip kriterija valjanosti za objektivnost može akceptirati, jer je on oslonjen na emancipaciju subjekata koji su zbog bolesti učinjeni nepunoljetnima. Kao što se ovdje na individualnopsihologijskoj razini, tako treba primjereno interesu emancipatorske teorije i na društvenoj razini, nepunoljetnost subjekata nadvladati time, da se njima njihova zaboravljena i izopačena povijest dovede do svijesti (otuda Habermasovo premiještanje interesa na historijski dio Marxove teorije). Iz toga rezultiraju specifični uvjeti valjanosti općih interpretacija. »Opće interpretacije važe, ako važe, za subjekt koji istražuje i za sve, koji mogu zauzeti njegovo mjesto, samo u onoj mjeri u kojoj oni, koji su učinjeni predmetom pojedinih interpretacija, u tome sami sebe prepoznaju. Subjekt ne može zadobiti spoznaju o objektu, a da ona ne bi postala spoznaja za objekt a ovaj se kroz nju oslobodio do subjekta«.[17] To je model jedne istovremeno intersubjektivno povezujuće, znanstveno regulirane a ipak radikalno emancipatorske znanosti. Terapeutska situacija odnosno njen društvenopolitički korelat koji još treba naći jest odgovarajući protupol spram znanstvenog eksperimenta. Ovom modelu jedne emancipatorske znanosti, protiv kojega se u ostalom mogu podići sa znanstvenoteorijske strane isti argumenti, kao i protiv stare kritičke teorije odgovara Habermasovo pretumačenje Marxove povijesne teorije na osnovi psihoanalitičkih teorija, koja je ovdje razvijena za individualnu povijest ljudskih subjekata. Onako kako je i izobrazba društvene *vlasti* filogenetički analogon za ontogenetičku izobrazbu neke *neuroze*, može i otuda mora i strategija i znanost emancipacije oba puta biti analogna.

S logikom opće interpretacije nada se Habermas otuda da je našao instrument jedne znanstveno osigurane emancipacije ljudskog roda od vlasti. Sad se još radi o tome, da se ovome postupku podari jedan socijalnoznanstveno upotrebljiv oblik. Ovaj stadij razvoja označuje prethodni kraj Habermasovog teorijskog puta između filozofije i znanosti. Konkretnu izobrazbu nove teorije valja još pričekati.

---

17) Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, str. 319.

VI

Već sada se moraju međutim učiniti dvije primjedbe. Čak i ako jest tako, da ova nova znanost u skladu s Habermasovim vlastitim izlazišnim postulatom predstavlja legitimni ekvivalent konkurirajućih znanosti, ona ipak nailazi na dvije osnovne i dodatne teškoće, čije je zadovoljavajuće nadmašivanje malo vjerojatno.

U psihoanalitičkoj logici opće interpretacije igraju naime dvije stvari konstitutivnu ulogu, koja bi mogla odvesti k teškim preprekama njene općedruštvene porabe. Radi se o *uvidu bolesti* i *prenošenju*. Ni jedno ni drugo ne uvlači se od Habermasa za konstrukciju njegovog modela. No bez njih logika opće interpretacije ne funkcionira, barem ne na njenom urođenom području. Ukoliko se uvid bolesti nekog pacijenta, koji više neće podnositi svoje sadašnje stanje egzistencije i zbog toga dolazi psihoanalitičaru s molbom da mu pokaže puteve za pomoć, za prakticiranje psihoanalize pretpostavlja, predleži ovdje s time ista pretpostavka jednog subjekta koji teži za teorijom, hoće emancipaciju i sposoban je i za nju, ali na čijoj je historijskoj apsenciji upravo stara kritička teorija posustala. Ova dilema bila je jedan od bitnih Habermasovih povoda za poboljšanje teorije. Nova se teorija nalazi pred istom dilemom. Utoliko je ona u toj tački opet došla onamo, otkuda je htjela otići. Bar relativna autarkija spram kontingentnog nadolaska subjekata koji teže k teoriji nije dosegnuta. Pitanje je, da li je nešto takvo uopće moguće. U tom slučaju, iz Habermasovog izlazišnog postulata bi proizašlo, da nova teorija ipak još nije našla svoju dostatnu metodologiju.

No teža je druga primjedba. Uspostavljanje prenošenja u terapeutskoj situaciji, dakle njenom ekvivalentu za prakticiranje teorije, za shvaćanje teoretičara psihoanalize jest conditio sine qua non njenog praktičkog uspjeha. I jedna socijalnoznanstveno usmjerena logika opće interpretacije morala bi u svom području zadobiti korelat za nju, ako inače psihoanalitička logika opće interpretacije ima za nju odista rang obavezne paradigme. Ovu pretpostavku usvaja Habermas.

Sigmund Freud opisuje prenošenje ovako: »Prenošenje je dokaz za to, da i odrastao čovjek nije nadvladao svoju jednostranu djetinju ovisnost., ono se pokriva s onom moći, koju se nazvalo sugestijom; vladanje njome, koje liječnik mora naučiti, stavlja jedino njega u položaj, da bolesnika pokrene na nadvladavanje njegovih unutrašnjih otpora i na ukidanje njegove potisnutosti. Psihoanalitička obrada postaje tako naknadnim odgojem odraslog čovjeka, korektura odgoja djeteta«.[18] Prenošenje se sastoji u oslobađanju psihičkih energija iz kompleksa bolesti i njihovog prethodnog fiksiranja uz liječnika koji liječi. Ovaj pre-

18) Sigmund Freud, Gesammelte Werke, London, sv. XIV, str. 305.

uzima tako u psihičkom kućanstvu pacijenta ulogu oca. To je prema psihoanalitičkoj predodžbi moguće, jer je prenošenje jedno privremeno eksternaliziranje onog pacijentovog nad-ja koje daje norme na osobu liječnika koji liječi. Odnos ovisnosti pacijenta o svojim bolesnim kompleksima transformira se na taj način u jednakoodređeni odnos ovisnosti pacijenta o liječniku. Za trajanja terapije, dakle za vrijeme prakticiranja odnosno ispitivanja psihoanalitičke teorije, dospijeva pacijent u ovisnost o liječniku koju on sam ne može kontrolirati, koja je tačno iste vrste, kao njegova prijašnja ovisnost o njegovim bolesnim kompleksima, samo što je naravno liječnik bolji upravljač ovim mehanizmom, nego li slijepe sile bolesti. Freud kaže na navedenom mjestu, da je prenošenje jedino sredstvo nadvladavanja otpora i potisnutosti pacijenta. Otporima i potisnućima naziva psihoanaliza ona stanja pacijenta, gdje se on kloni toga da akceptira određene, za samog liječnika evidentne, prijedloge genetičkog tumačenja njegove bolesti. »Djetinju ovisnost«, u kojoj se sad pacijent nalazi u odnosu spram liječnika, iskorištava ovaj, da pacijenta s više ili manje ugodnim nasiljem pokrene na prihvaćanje liječnikovih prijedloga interpretacije koji divergiraju. Zbog toga se prenošenje i zove sugestija. Ona je već bila srž hipnotičkog postupka, s kojim je Freud započeo svoju psihologijsku istraživalačku djelatnost. Pri procesu, u kojem ona igra glavnu ulogu, može se sigurno samo u vrlo metaforičkom smislu govoriti o emancipaciji. Prije se radi o — možda prethodnom bijednim položajem pacijenta opravdanim — privikavanju pacijenta na funkcionalnije, društveno svagda uobičajene norme i načine ponašanja. Prihvaćanje liječnikovih prijedloga interpretacije pretpostavlja u modelu psihoanalitičke emancipacije dakle djetinju ovisnost pacijenta. »Za konačnu samostalnost bolesnika brinemo se, time što sugestiju koristimo za to, da ga puštamo neka provede neki psihički rad, koji ima nužnu posljedicu trajno poboljšavanje njegove psihičke situacije.«[19]

Ako već teško pada, da se pri takvome postupku govori o emancipaciji, onda je sigurno nemoguće tvrditi, da se ovdje testiraju hipoteze. Habermasovom kritičkom obratu k hipotetičnosti naših misli o društvenoj realnosti, u ovom se modelu aplikaciji teorija ne udovoljava.

Prenošenje je conditio sine qua non psihoanalitičke terapije. Iz tog razloga njoj su dostupne samo takve bolesti, koje nju proizvode: takozvane neuroze prenošenja. Ona je sredstvo za provođenje liječnikovih prijedloga interpretacije. Pomoću nje liječnik zadržava u rukama sve uzde. Kada on nju ne bi koristio za vođenje bolesnika — sigurno na njegovu korist — ona bi bila suvišna. No ona je konstitutivni element logike psihoanalize. Teško čovjek sebi može predočiti, da bi njoj na društvenoj razini

19) Isto, str. 371.

moglo odgovarati nešto drugo do li prosvjećivanje u smislu protumanipulacije. Kao instrument emancipacije koju je Habermas tako radikalno koncipirao ona je neupotrebljiva.

VII

Nema sumnje, da se Habermas neće upustiti u takve eksperimente. Protiv toga stoji sva njegova teorija. Upravo je stoga od velikog interesa vidjeti, kako će on izaći na kraj s tim teškoćama. Ignorirati konstitutivni element jednog postupka, koji treba da bude paradigmatičan za znanost kojoj on teži, bilo bi nezadovoljavajuće. Izgleda, da psihoanaliza ipak nije kraljevski put jedne nove emancipatorske teorije.

Sve u svemu Habermas do sada nije izašao preko pozicija kritičke socijalne filozofije. Njegove su inovacije naskroz kompatibilne sa starim standardima. Pa i onda, ako se njegova teorija interpretira samo opet kao obrana znanstvenoteorijskih aspiracija. Ali to bi protuslovilo njenom proglašenom cilju. Izgleda stoga, da će se i on na kraju morati odlučiti, da se društvenom teorijom bavi ili kao s nevezanom refleksijom ili kao sa strogom znanošću.

Preveo B. D.

Ernst Tugendhat:

Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger

1967[1], 2. unveränd. Auflage, W. de Gruyter Verl., 1969., s. 415.

Autor ove značajne rasprave, profesor filozofije u Heidelbergu, spada u mlađe istraživače, ali pouzdano u najbolje talente današnje nemačke filosofije. Ovaj rad je predstavljao habilitacioni spis, koji je autor podneo svome učitelju, K. Ulmeru, od nedavno profesoru Bečkog univerziteta na katedri koju je držao Fr. Kainz. Autor je pre ovoga publikovao knjigu *Ti kata tinos; eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg /i Br, 1958., i nekoliko važnih članaka.

Knjiga je podeljena u dva dela. U prvome, čiji je naslov »Istina i samodatost«, autor obrađuje Husserlovu fenomenološku teoriju istine, polazeći od užeg pojma istine u VI. Logičkom ispitivanju, gde je fenomenologija još samo metoda (1. Odeljak), da bi zatim pokazao kako je Husserlov pojam istine delovao na razvoj njegove filosofske pozicije, na koncepciju fenomenologije kao transcendentalne filosofske teorije (2. Odeljak) i kako je kasnije Husserlovo transcendentalno fundiranje uticalo na proširenje problematike istine (3. Odeljak). U drugome delu, pod naslovom »Istina i otkrivenost (Erschlossenheit)« autor izlaže rešenje problema istine u Heideggera, i to polazeći od § 44. *Sein und Zeit* (1. Odeljak) da bi zatim izložio pojam istine posle »obrta« u Heideggerovom mišljenju (posle tzv. Kehre).

U Uvodu autor piše da je filosofija u najizvornijem i najširem smislu reči bila vezana za »ideju da sav ljudski život upravi prema istini«, ali da »u novije vreme ta ideja sve više gubi u ubedljivosti«, naročito »od kada su Marx i Nietzsche doveli u pitanje sâm smisao istine i upravljenost ka istini, sâmo teorijsko ponašanje kao ono koje je uslovljeno drugim, praktičnim potrebama« (str. 1). Tako nasuprot »idealizirajućim i teoretizirajućim nadgradnjama metafizičke tradicije«, sada po autoru postaju »'praksa', 'egzistencija', 'interes' osnovnom crtom ljudskog života«. Nietzsche je sumnjao u to da bi »interesu za istinu trebalo podrediti sve druge interese«, dok su Marx i Freud pokazali kako je »primaran čovekov interes za neistinu« (str. 1). Ali, po autoru, »ako filosofija ne bude uspela da pod novim pretpostavkama iznova shvati mogućnost upravljanja sveg ljudskog života prema istini, onda će ona očigledno napustiti samu sebe« (s. 1).

Autor zatim govori o stanju problema u današnjoj filosofiji i nalazi da u njoj divergiraju dva pravca i dve tradicije u tretiranju problema istine, i to logička i metafizička tradicija, koje se doduše uzajamno ne isključuju, ali ipak danas tako udaljuju jedna od druge da među njima više nema saglasnosti. S jedne strane, problem istine se danas tretira u logici iskaza, u učenju o sudu, iz potrebe za jasnom i jednoznačnom odredbom pojma istine, i to, uglavnom, u analitičkoj filosofiji u anglosaksonskom svetu, čime se, po autoru, dobija egzaktna i precizna, ali zato uska, tautološka i trivijalna odredba istine, kakva je na pr. formula A. Tarskog. Tako dobivena formula

predstavlja minimalnu poziciju koja je logički proverena i osigurana, ona se ne može proširiti izvan područja logičke iskaza, kao što se iz nje ne može postaviti pitanje upravljanja sveg ljudskog života prema istini.

U drugome pravcu, koji se drži metafizičke i transcendentalno filosofske tradicije, pojam istine ima, doduše, široku i obuhvatnu, ali zato nejasnu definiciju, tako da se zbog njene neodređenosti više i ne zna da li je reč o istini ili ne (str. 4). Takvo shvatanje istine autor nalazi u Heideggera, koji je, po njemu, doduše »uspeo da istinu ponovno učini osnovnim filosofskim pojmom«, ali nije pokazao u kakvom odnosu stoji njegov proširen pojam istine kao »otkrivenost« prema običnom pojmu istine, kao što nije pokazao kako iz njega postaje moguća egzistencija čoveka u kritičkoj odgovornosti (str. 3). Tako se u današnjoj filosofiji, po autoru, stanje problema istine karakteriše kolebanjem između preciznog pojma koji se ograničava na najuži okvir, kao tautološka osobina naučnih stavova, i široke, ali zato konfuzne predstave o istini kao egzistencijalnoj istini, umetničkoj istini i dr. Ova dva načna određivanja pojma istine su, po autoru, tako daleko jedan od drugog da se oni uzajamno ne mogu uspešno ni kritikovati, pa ih stoga ne možemo ni povezivati, ni dopunjavati jedan s drugim. Autor pak smatra da se i u jednom i u drugom slučaju napušta ideja kritičke odgovornosti.

U tako karakterisanoj problemskoj situaciji autor smatra da novi pojam istine treba odrediti tako da ne bude ni trivijalan, ni neodređen. Treba, naime, poći od preciznog pojma, koji je međutim i kao uzak ipak otvoren, tako da omogućuje kritičku interpretaciju širokog pojma istine (str. 5). Autor smatra da se tu kao jedino podesan nudi Husserlov pojam istine, jer jedino Husserl, posle Leibniza, plodno spaja logičku i metafizičku tradiciju ovog problema. Husserl, naime, ne polazi ni od nekog metafizičkog, ni od logičkog pojma istine, već od specifičnog fenomenološkog objašnjenja užeg pojma istine, koji onda omogućuje postepeno kritičko proširenje ka obuhvatnom pojmu istine, prema kome se upravlja sav naš život, ka ideji kritičke odgovornosti. Autor tako vidi metodički značaj Husserlovog fenomenološkog pojma istine koji je, po njemu, i izvan Husserlovog mišljenja podesan da kao formalna nit-vodilja posluži kritičkoj interpretaciji, pre svega i naročito interpretaciji Heideggerovog pojma istine, sa kojim je povezan unutrašnjim i stvarnim istorijskim kontinuitetom. Ako se po Heideggeru ljudsko postojanje orijentiše prema istini, onda se taj odnos, ipak, ne shvata kao kritička odgovornost, dok Husserl smatra ideju kritičke odgovornosti po sebi razumljivom jer ne promišlja odnos istine prema praksi i istoriji. Otuda proističe po autoru, značaj interpretacije problema istine u Husserla i Heideggera za ponovno filosofsko prihvatanje problema istine danas (str. 6).

Za svoje ishodište u Husserlovim *Logičkim ispitivanjima* autor, dakle, nalazi metodičko opravdanje utoliko što se u interpretaciji treba kretati od uže logičke problematike i od konkretnih fenomenoloških analiza, kada Husserlu još nedostaje razvijena koncepcija filosofije, ka jednoj kompletnoj filosofskoj teoriji istine. On pri tome ima u vidu činjenicu, na koju je i sâm Husserl skrenuo pažnju, da su *Logička ispitivanja* uopšte ostala nedovoljno istražena, pa ovim svojim radom autor želi da to unekoliko nadoknadi.

Autor najpre govori o položaju problema istine u temi i dispoziciji *Logičkih ispitivanja* kao po intenciji jedinstvenog dela, da bi zatim razjasnio smisao fenomenološkog tretiranja istine i evidencije u VI. Istraživanju, koje po autoru predstavlja vrhunac dela. Ono što je novo i odlučno u Husserlovom tretiranju problema istine jeste njegova fenomenološka metoda, koja je u *Logičkim ispitivanjima* vezana za deskripciju i analizu, ali ne i za ideju jedne određene filosofije. Za razliku od svih prethodnih istorijskih rešenja koja su uvek bila predmetno orijentisana, u Husserla se prvi put nalazi fenomenološka osnova ili fenomenološka dimenzija problematike istine, prvi pokušaj da se smisao istine razjasni iz intencionalnih doživljaja kao vraćanje na specifične načine datosti

predmeta, kao konstitucija smisla istine u sintetičkim aktima, jer fenomenološki shvaćena evidencija kao samodatost predmeta nije prost datum, ni prethodna datost, već akt konstitucije. Ono što je konstituisano, *dato* je samo u konstituciji, pa se stoga njegovo biće ne može zamisliti odvojeno od akta konstitucije. Specifično fenomenološka korelativnost između načina datosti predmeta i intencionalnih doživljaja, međudimenzija između subjekta i objekta, za koju Husserl s pravom smatra da ju je on prvi sistematski istražio (str. 172), ima nov ontološki status i višestruko je vezana s temom istine. Prava ontološka problematika definiše se sada fenomenološkom problematikom konstitucije, što znači da pojam »istine« potiskuje »biće« (Sein) kao osnovni filosofski pojam, tako da različite ontologije postaju upravo »aletejologije« (str. 180), dok filosofija za Husserla postaje fenomenološka aletejologija (str. 183).

Autor smatra da se s Husserlovom fenomenološkom pozicijom menja tematski interes u problematici istine i da se tu prvi put ne polazi od jedne pred-postavljene ideje istine, već se započinje, ali i zastaje, na deskriptivnom razjašnjenju tog pojma (str. 183). Husserl tako ne pretpostavlja ideju objektivnosti, niti identiteta ili saglašavanja (adekvacije) subjekta i objekta kao pojam istine, već njegova fenomenološka pozicija zahteva razmatranje intencionalnog korelativnog odnosa subjekta prema objektu kao jedinstvo značećeg (signitivnog) i opažajućeg (intuitivnog) načina datosti predmeta. Odatle se može razumeti da prednost pojma »istine« u odnosu na pojam »biće«, što se nalazi već u refleksivnom subjektivističkom karakteru novovekovne filosofije, ne proističe za fenomenološko mišljenje iz iste osnove, jer se tematski interes sada ne upravlja na subjekt, kao ni na objekt, već na njihov »odnos kao takav, koji sada dobija primat, nasuprot članovima toga odnosa« (str. 184)

Autor upozorava da se, nasuprot orijentaciji prema transcendentalnom idealizmu Kanta i neokantovaca, u interpretaciji Husserla ne sme zanemariti stvarno nova fenomenološka dimenzija »načina datosti« (Gegenbenheitsweisen) predmeta, koje je za Husserla važnija od kantovskog »krajnjeg zasnivanja« (Letzbegründung). Ipak, Husserl je, počev od *Logičkih ispitivanja*, u kojima se još ne nalazi neka određena ideja filosofije i gde cela koncepcija istine još lebdi u vazduhu, išao ka fiksiranju jedne ideje, koja je trebalo da pokaže kako je filosofija moguća kao fenomenologija. Prihvatajući transcendentalni motiv Husserl je odredio svoju ideju filosofije kao transcendentalnu fenomenologiju i tek time pojam istine učinio centralnim filosofskim pojmom. Pri tome se ne sme izgubiti iz vida razlika u značenju termina »transcendentalan« u Kanta i u Husserla, jer za Husserla ne važi Kantova suprotnost između transcendentalnog i empirijskog, pa je Husserlova upotreba izraza »transcendentalno iskustvo« u toj vezi veoma karakteristična. Autor piše da »ako se ne držimo toga da za Husserla transcendentalno Ja ima samo taj smisao da bude mesto sveg važenja i opravdanja, a ne krajnji princip zasnivanja, onda ne možemo razumeti ni njegovo učenje o konstituciji« (str. 199).

Pošto je tako izložio Husserlovu fenomenološku teoriju istine, autor zatim pokazuje Heideggerovo prihvatanje Husserlovog početka. povezanost problema istine i fenomenološke dimenzije ,radikalizujući tu koncepciju s pitanjem koje se više ne tiče, kao u Husserla, načina datosti predmeta, već mogućnosti same dimenzije datosti i mogućnosti istine kao takve što više nje zasnovana ni subjektivno ni objektivno. Radikalizujući Husserlovu problematiku istine s temom »otkrivenost« (Erschlossenheit, Unverborgenheit) i »rasvetljenje« (Lichtung) u § 44. *Bića i vremena*, Heidegger u isti mah, a naročito u svom poznijem razvoju, prikriva i gubi Husserlov početak, pa autor konstatuje s pravom da je razočaranje, koje je izazvao Heideggerov filosofski razvitak, ponovno probudilo interesovanje za Husserla (str. 169). Zato. po autoru, nipošto ne smemo interpretirati Husserla prema Heideggeru, već, naprotiv, u problematici istine moramo pokazati Heideggerovo fenomenološko ishodište.

Da bi se razumela Heideggerova principijelno nova pozicija, put na kome se Husserlova intencionalnost preobraća u otkrivenost, neophodno je najpre kritički ukazati na aporiju Husserlove transcendentalne fenomenologije, koja je za Heideggera postala odlučna. Autor u svojoj kritici Husserla (str. 208 ff) ukazuje na to da Husserl nikada nije uvideo problematičnost načina na koji su akti konstitucije predmeta sami sebi dati, već pretpostavlja da se o svakom aktu može reflektovati u drugom aktu, koji onaj prvi nalazi u svom unutrašnjem opažaju. To što Husserl uzima kao evidentno shvatanje o »imanentnom opažaju« kao pradatost, idući za Brentanovim učenjem o unutrašnjem čulu, on prihvata ne samo nešto što se fenomenološki ne može utvrditi, već razvija jednostranu koncepciju saznanja uopšte, po kojoj se saznanje povećava sa sve većom bliziom stvari, a ne istovremeno sa sve većim diferenciranjem i razlikovanjem (str. 86). Jer ako reflektujemo jedan akt mi ga, po autoru, ne nalazimo kao intencionalni datum, već ga moramo saizvršiti i samo u tom saizvršenju on postoji za nas, a ne kao imanentna predmetna datost. Heidegger, po autoru, prozire tu dogmatičku pretpostavku Husserlove saznajnokritičke refleksije koja ga pretpostavka sprečava da i smisao pradatosti imanentno opaženog stavi u kritičko pitanje i na taj način prikriva horizont prakse i istorije koji su izvornije dati od predmeta uopšte (str. 253).

Odatle Heidegger razvija svoj pojam istine. Po njemu, sa otkrivenošću se dostiže najizvorniji fenomen istine. Heidegger, osim toga, čini dalekosežan pokušaj mišljenja istine kao otkrivenosti u bitnoj vezi sa slobodom. Autor kritički primećuje protiv Heideggera da istina nikada ne pripada neposredno datom bilo da su u pitanju aspekti nečeg postojećeg ili pak mogućnosti ljudskog opstanka (Dasein), već se uvek nalazi u odnosu na mnoštvo mogućnosti, u kojima se ona pokazuje i prema kojima se o njoj može odlučivati. Sa poklapanjem otkrivenosti i istine gubi se inače specifični smisao istine (str. 329). Obaveznost istine ne isključuje slobodu, već je upravo implicira kao mnoštvo mogućnosti koje traži odluku.

U Heideggerovom obrtu (tzv. Kehre) na mesto neposrednog postavljanja dolazi neposredno primanje, ali se time u problemu istine ne postiže nikakav bitan napredak, jer oba ta odnosa (postavljanje i primanje) jesu neposredna i kao takva stoje nasuprot odnosu prema istini koji je, za razliku od njih, uvek kritičan (str. 384). Tako Heidegger, po autoru, padajući u »prekritičku neposrednost« (str. 404), napušta svaki specifičan pojam istine, čime se konačno napušta i sama ideja filosofije kao univerzalne kritičke odgovornosti.

Na temelju rezultata svojih analiza autor, na kraju, predlaže sintezu Husserlove ideje univerzalne kritičke odgovornosti i Heideggerovog shvatanja istine što napušta transcendentalno filosofsku problematiku koja ne zna za horizont prakse i istorije, polazeći od cogito-a kao transcendentalnog Ja i od dogmatički shvaćene apsolutne samodatosti cogitationes kao akata konstitucije predmeta.

Ova važna filosofska rasprava sadrži niz dragocenih analiza, koje ovde nisu mogle biti ni pomenute; po nivou filosofskog rada, po aktuelizovanju problematike istine polazeći od pogleda dva značajna moderna mislioca u današnjoj filosofskoj situaciji, po obuhvatnosti metode što se drži i logičkog, analitičkog pravca i tradicionalnog metafizičkog mišljenja u njegovom aktualnom značaju, po trezvenosti vođenja diskusije i po plodnim rezultatima do kojih autor dolazi, ova rasprava zaslužuje pažnju naše kolegijalne javnosti i treba da uđe u sve naše seminare za filosofiju.

M. DAMNJANOVIĆ

Lucien Goldmann:

Marxisme et les sciences humaines

Editions Gallimard, Paris 1970.

Zbirka eseja pod naslovom »Marksizam i društvene znanosti« (dva su se već bila pojavila u hrvatskom prijevodu; (Kritičnost i dogmatizam

u književnosti, Praxis 2/3 1969 i Moć i humanizam) od kojih je većina, kako napominje autor redigirana u intelektualnom kontekstu od prije 1968, predstavlja daljnju razradu autorovih teza već naznačenih i obrađivanih u prethodnim djelima (Dijalektička istraživanja, Humanističke nauke i filozofija).

Goldmann izjednačuje marksizam s genetičkim strukturalizmom. Karakteristika je tog stajališta da je za nj svako ljudsko ponašanje, svaka akcija i djelovanje pri kojima svijest nije nužno bitan konstituens predstavlja značenjsku strukturu koju treba objasniti. Proučavanje te strukture odigrava se na nivou izdvajanja, reza objekta (découpage d'objet) po čemu razumijevanje strukture slijedi metodu imanentnu objektu, dok eksplikacija s druge strane teži uklapanju objekta u šire srukture, u društveno povijesnu zbilju, koja se tako ispostavlja kao ishod geneze čije je element prethodna, prvotna značenjska struktura. Tako ni razumijevanje niti eksplikacija ne tvore dva različita procesa, već su uzajmično dijalektički uvjetovana — razumijevanje jedne značenjske strukture jeste istodobno eksplikacija njoj podređenih elemenata — struktura i obratno. Takva struktura ima dinamičan karakter te se može tvrditi da su na društveno povijesnom planu na djelu procesi strukturacije i destrukturacije čija je zakonitost ista kao kod razumijevanja i eksplikacije strukture. U tom krugu stalnog obraćanja istome opstoje i privilegirani trenuci u kojima se zbiva prijelaz strukturna iz jedne u drugu što odgovara onim etapama koje tradicionalna dijalektika označuje kao prijelaz iz kvantiteta u kvalitet. Korijene tako shvaćenog genetičkog strukturalizma Goldmann nalazi implicite kod Hegela i Marxa; s njima, posebice s Marxom »moderna se filozofija postupno odvaja od matematike i fizike da bi se upravila u prvom redu prema promišljanju povijesnih činjenica« (str. 22).

Osnova na kojoj se razvija Marxov »genetički strukturalizam« jest teza da subjekt povijesnog stvaranja ne može biti mišljen kao individua nego samo kao kolektivnost, transindividualnost, kolektivni subjekt (sujet collectif, sujet transindividuel) i da je svaka praksa nužno društvena. Relacije unutar kolektivnog subjekta nemaju karakter relacije među subjektima, individuama već su to relacije elemenata unutar jednog skupa za koje autor uvodi pojam »intrasubjektivnost« (intrasubjectivité). Time se otklanja Freudovo učenje koje također sadrži elemente genetičkog strukturalizma, alj koje ih elaborira na individualnom planu. Istaknuvši u prvi plan individualni subjekt (sujet individuel) i označivši ga područjem libida Freud je izgubio mogućnost da na bilo koji način prekorači područje subjekta kao pojedinca: dok se kod pojmljenog kolektivnog subjekta njegova koincidencija s objektom odvija na pozornici društvene stvarnosti, pojedinac-subjekt je vječno zarobljen u sebi-identitet subjekt-objekt relacije je jedino moguć u narcizmu. Na ovim temeljnim razlikama između psihoanalize i ostalih društvenih znanosti autor prilazi razmatranju kulturnog stvaranja, a napose književnog, skicirajući strukturalno-genetičko-sociološku metodologiju pristupa kulturnom djelu koja bi mu što znanstvenije pokušala odrediti koordinate i vrijednost u društveno povijesnoj zbilji.

U esejima »Kritičnosti dogmatizma u književnosti«. »Sociologija književnosti«. »Subjekt kulturnog stvaranja«, Goldmann pokušava odrediti značenje društvenih znanosti i kulturnog stvaranja kao i egzaktnu metodologiju pristupa kulturnom djelu. Društvene znanosti bitno se razlikuju od prirodnih jer kod njih opstoji mogućnost djelomičnog identiteta subjekta i objekta, te se nijedna »misao o društvenim znanostima ne zbiva izvan nego unutar društva tako da je dio intelektualnog života tog društva kao i cjelokupnog društvenog života« (str. 55). Goldmann zacrtava smjernice jedne strukturalno genetičke sociologije: relacije društvenog života i kulturnog djela strukturalnog su karaktera — autor u skladu s tim kritizira tradicionalni pristup koji je zanemarivao strukturu i bavio se pukim proučavanjem sadržaja. Takve »mentalne strukture« su društveni fenomeni koji podaruju tlo objektivnijem istraživanju jer se sada homologije i ukinuća vrše

strogo na strukturalnom planu. Ovako shvaćena genetička sociologija ima dodirnih tačaka s psihoanalizom te je moguće obje opisati kao genetički strukturalizam. Obje naime a) vide karakter značenjskog (autor usvaja termin »pansignifiance«) u svakom djelovanju, u bilo kakvom znaku priopćenja, b) posjeduje spremnost da u nekom fragmentu koji još nije u sebi smislen putem dijalektičkog (ili psihoanalitičkog) istraživanja uspostave ravnotežu otkrivanjetm novog šireg značenja, c) vjeruju da značenjske strukture čine ishod geneze te nisu univerzalne i općevaljane, nego stalno pokretne promjenljive. Međutim, bitna razlika između psihoanalize i sociologije svodi se na to što ova posljednja koncipira subjekt kao transindividualno biće. Stoga se pozitivno sociološko istraživanje odvija na dva nivoa — »nivou objekta, kulturnog djela i nivou neposredno obuhvatne strukture, koja je uvijek struktura društveno povijesne zbilje.«

Osvrćući se na aktualna marksistička strujanja, posebno na strukturalizam, Goldmann polazi od toga da je za razumijevanje marksizma potrebno prihvatiti fundamentalnu Marxovu tezu o zavisnosti teorijske misli od povijesne zbilje. U skladu s tim on zamjera Althusseru da se udaljuje od izvorne Marxove misli i da gradi teorije koje nemaju podloge u Marxovim tekstovima. Da bi teorija išla u korak s povijesnom zbiljom treba, po Goldmanu napustiti neke, već antikvirane elemente marksističke analize kao to su teorija pauperizacije i revolucije. Althusser pak želeći zadržati klasičnu teoriju revolucije napušta centralni pojam transindividualnog subjekta (koji uopće omogućuje da se govori o dijalektici) te se približava jednom čisto mehanicističkom svjetonazoru. Na analizi »Teza o Feuerbachu« autor se stanovišta marksizma kao genetičkog strukturalizma kritizira Althusserovu interpretaciju Marxa i uopće pozicije ne-dijalektičkog i mehanističkog strukturalizma. Marxove »Teze o Feuerbachu« su, utvrđuje Goldmann, prva formulacija dijalektičkog materijalizma u kojima je implicite nazočno:

1. jedinstvo teorije i prakse,
2. postojanje transindividualnog subjekta,
3. jedinstvo subjekta i objekta,
4. jedinstvo teorijskog i vrijednosnog.

Shvaćajući praksu kao puku primjenu teoretskog ne-genetički strukturalizam razdvaja teorijsko od vrijednosnog i zamišlja jedan prekid kao »epistemološki rez« između znanosti i ideologije na području društvenih znanosti. Goldmann negira takvu poziciju Althussera i postojanje »epistemološkog reza« između teorijskog i vrijednosnog i u njegovoj krajnjoj izvedbi između teorije i prakse. Potvrdu za svoje tumačenje o neodvojivosti spoznajnog od vrijednosnog traži on već na nivou percepcije i tu se oslanja na radove J. Piageta.

U Šestoj tezi Marx podaruje »znanstveni i pozitivni status transindividualnom subjektu«. Althusser polazeći od pozicija strukturalizma negacije subjekta i njegovog zamjenjivanja strukturom ne prihvaća ideju transindividualnog subjekta i time mu stvarni karakter prakse i njenog odnosa spram kolektivne svijesti izmiče. Za Althussera područje ekonomskih proizvodnih struktura lišeno je dimenzije ljudskog i podvrgnuto je zakonima koji je isključuju; najavljuje se doba iščezavanja humanizma. To je prijeporno, kaže Goldmann jer »ni u zbilji, ni za Marxa ne opstoje proizvodni odnosi koji ne bi bili odnosi među ljudima, ideologije koja ne bi bila oblik ljudskih misli, proizvodnih snaga koje ne bi bile ili ljudske »osobine« ili proizvod ljudske djelatnosti, kao npr. konstantni kapital i koje snage jedino i opstoje kao proizvodne ako se ljudi njima koriste i njima upravljaju« (str. 190).

Zaortavši tako odrednice jedne metode koja podjednako obraća pažnju i na »povijest« i na »strukturu«, koja zapravo od početka računa s njihovim neodvojivim jedinstvom, Goldmann se pita o sociologijskim konzekvencijama marksizma s obzirom na društvene uvjete zapadnih zemalja koji u mnogome divergiraju

od činjenica klasične marksističke analize. ako smo već spomenuli, on drži da se teza o osiromašenju proletarijata više ne da održati, dok je naprotiv naučavanje o postvarenju došlo u prvi plan — u svjetlu tog naučavanja stare buržoaske humanističke vrijednosti pokazuju se kao nedostatne. Što se pak istinskog humanizma tiče, on posjeduje zbiljski status tek u socijalizmu, kao pročišćeno i iznova osmišljeno nasljeđe građanske tradicije: tu se tek razrješuju antinomije kolektivne i individualne slobode i to na način jedne (dijalektičke) interakcije gdje »svako napredovanje ili nazadovanje u individualnoj slobodi, tzv. liberty from ima također i kolektivni karakter (a également un caractère collectif).«

Borba za socijalizam jest dakle stremljenje k svijesti, k univerzalnom osvješćivanju. Tu se otvaraju putovi za nove likove mišljenja, htijenja i djelovanja, jer, da citiramo predgovor knjige, napisan u septembru prošle godine, neposredno prije autorove prerane smrti »bitno je dati sve od sebe da se povijesni razvitak dovede što bliže socijalizmu, da bi se u isti mah suprotna krajnost suprotni pol, 'barbarstvo', svelo na minimum.«

Vesna POTKOVAC

Eugen Fink:

Metaphysik und Tod

Kohlhammer, Stuttgart, 1969.

»Smrt je kao tema za mišljenje neprovidna iako se u njoj rastače sve što je čvrsto i otporno — ipak ona je za naše razumijevanje svijeta jedan od putova.« (str. 207)

Finkov pokušaj da razumije smrt vodi ga izvan uobičajenih dosadašnjih putova njegova mišljenja, te mu tema nije više izrijekom mišljenja svijeta, bilo s obzirom na njegove najopćenitije odrednice, kao u »Bitku, istini i svijetu« ili u »Sve i Ništa«, bilo s obzirom na model igre kao u »Oazi sreće« ili »Nietzscheovoj filozofiji«, već prije jedan uvod u antropologiju, naravno antropologiju koja razumije čovjeka prije svega kao »biće« otvoreno svijetu.

Središnji dio ovog uvoda je kritički obračun s metafizičkom tradicijom. »Temeljno je ishodište metafizike unutarsvjetovno i četvorovrsno: ona pita o biću kao takvom, o cjelini sklopa bića, o najvišem biću i o otvorenosti bića« (Nietzsche, str. 182). Pitanje kojim se Fink rukovodi jest: Može li metafizika razumjeti smrt, naime metafizika u smislu citiranog određenja, a odgovor, i to negativan ,obrazlaže autor raščlanjivanjem i prosudbom tekstova Aristotela, Leibniza i Hegela.

Ukratko: Aristotel dovodi problematični par »postajanje-propadanje« u preveliku blizinu kategorije »promjene na nepromijenjenu supstratu«, te tako gubi mogućnost da razumije težinu problema, Leibniz samom temeljnom idejom »jednostavne supstancije« zastire sebi pogled na pitanje »nestajanja«, jer su mu monade nužno samo idealno, a nikad i realno podložne razaranju, pa je smrt onda samo najniži, najnerazgovjetniji stupanj zamjedbe, a Hegel pak ili ostaje zarobljenikom istosti bitka i ničeg (kao u znanosti logike), ili pak nudi izlaz koji je zapravo neosnovani quid pro quo o smrti kao vraćanju u »supstancionalno jedinstvo« (Fenomenologija duha VI). Ovime su, po Finku, mogućnosti metafizike da misli smrt iscrpljene, a kao rezultat ostali smo, zapravo, praznih ruku.

Pitanje koje se ovdje samo po sebi nameće jest: Bez obzira na opravdanost pojedinih načela i analiza (recimo, zašto kritiku početi s Aristotelom kad imamo jedan Platonov dijalog u cijelosti posvećen smrti, koji je svakako ranији od »Fizike«), koliko je moguće pouzdati se u parcijalno-hermeneutičko zasnivanje jedne kritike metafizičkog mišljenja? Fink nije nigdje pokazao da iz *biti metafizike eventualno slijedi nemogućnost da se misli o smrti* i o tome možemo samo nagađati, na primjer da »unutarsvjetovni« karakter metafizike prijeći razumijevanje jednog, u izvjesnom smislu izvansvjetovnog događaja kao što je smrt. Nagađanja, međutim, ostaju nagađanja, i tu nam je Fink, po svemu sudeći, ostao dužan odgovora.

Novi zamah dobiva ovo »meditiranje« o smrti u trećem, zaključnom dijelu knjige ,gdje se radi ne više o tekstovima, već o hermeneutici bića-bitka samog. Autor odbacuje razumijevanje koje se temelji samo na jeziku, u svakoj od svojih temeljnih »aktivnosti« posjeduje čovjek način i kolosijek razumijevanja bitka. Pisan nekoliko godina nakon objavljivanja »Istine i metode« H. G. Gadamera; zaključak knjige inzist ra na pluralitetu hermeneutičkih mogućnosti: borba, rad, igra i ljubav u isto su vrijeme antropologijski i kozmologijski modeli. Treba odbaciti nasivnu prosvjetiteljsku interpretaciju svjetonazora zasnovanih na ovim modelima kao antropomorfističkih. Samospoznaja čovjeka ne prethodi spoznaji svijeta niti biva u ovu projicirana ,naprotiv, ovi egzistencijalni modeli tvore obzorje smisaonog razumijevanja bića: »Biće kao takvo, a također i cjelina bića dobivaju određeni smisaoni profil kad ih se izloži kao izradevinu, ili kao pojedinačnu stvar, istrgnutu i izolranu od tla bitka koja brani svoje granice i potvrđuje se protiv druge stvari, ili pak kad ih se izloži kao mješavinu elemenata, jedno »MIKTON« suprotnosti, koje se odnose kontrarno ali povezano kao ono muško i ono žensko, ili pak kad se odvojeno biće shvati kao maska u kojoj se skriva neko bivstvo.« (str. 193)

Tako egzistira čovjek u razumijevanju bitka, upravo, razumijevanje bitka u izvjesnom je smislu sinonim za ljudsku opstojnost — ipak, on se u ovim sklopovima ne iscrpljuje, nije samo radnik, igrač, ratnik i biće što vodi ljubav, već je također, a možda i prije svega, smrtnik.

Kako misliti smrt iz obzorja razumijevanja bitka? Kako može biće koje opstoji na način razumijevanja uopće nestati? Ovdje uvodi Fink jedan nov pojam, zapravo središnji pojam čitavog djela: »samosupsumcija«. Čovjek živi u svijetu kao živo biće obdareno umom, na primjer. Tu je »čovjek« supsumiran pod općeniti ,masivan pojam živog bića. Razumijevajući biće tumači tako samo sebe »iz sklopa shvaćene tematike«. Tako zna ono sebe kao »biće«, kao »stvar«, kao »supstanciju« itd, u jednom činu ontologijskog samootuđenja. »Samo tumačenje ovog razumijevanja bitka (čovjeka-nap.) kreće se u smisaonom horizontu bitka ne samo s obzirom na njegov predmet, već i s obzirom na sebe sama.«

Smrtnost čovjeka, međutim. daje nov obrat ovom tumačenju. Smrt nije stvar niti biće, ona uopće nije »nešto« na pojavnosti, pa tako ni čovjek, obilježen ovim zagonetnim ničim ,ne može ostati u području jedne »masivne ontike«. Razumijevanje bitka (Seinsverständnis, upravo — razumijevanje »za« bitak) kruži između dviju krajnosti: uvrgnutosti u ono što se razumije, koja je reprezentirana modelima rada, igre, ljubavi i borbe i idealizma čistog razumijevanja, kako je naznačen problematikom neontičkog ništa. Filozofija tako oscilira između nastojanja da se što tačnije odredi mjesto čovjeka unutar bića i izgradnje jedne negativne antropologije, a ova je oscilacija jedno temeljno kretanje: toliko temeljno da je iznad svakog kretanja bića, jer tek omogućuje jedan smisaoni horizont u komu ontologijsko kretanje dolazi do riječi: »Kretanje ontologije ne da se bez opasnosti supsumirati pod ontologiju kretanja.« (str. 203).

Razmišljanje o smrti završava promišljanjem ovog kretanja. Najdalje dokle može doprijeti jedna transcendentalna, dakle na izuzetnost (u doslovnom smislu) čovjeka usmjerena, analiza jest razumijevanje smrti ne više kao prijelaza iz bitka u ništa već kao nestajanje same rasvjete u kojoj je uopće moguće govoriti i živjeti s obzirom na bitak i ništa koje se odnose na stvari: jedan izvršeni redtus in interiorem hominem pokazuje da se smrt ne da supsumirati pod način na koji je vidi »preživjeli«, to nije kraj u vremenu već kraj vremena, kraj prostora, kraj svijeta.

Fink drži da je ovakvo jedno naziranje jednostrano, da zaboravlja da je čovjek biće koje se unutar svijeta odnosi na svijet i vlada spram svijeta, te nije ni stvar ni čista eks-staza: smrt kao nijekanje svake samosupsumcije ostaje mu na kraju tako zagonetkom, autor tvrdi plodnom zagonetkom: »smrt nije nešto što razumijemo ,već nešto po čemu razumijemo — ona je put u sjeni.« (str. 207).

Pitanja što ih otvara jedno ovakvo promišljanje smrti, zapravo jedna aporetika ništavila, višestruka su. Kao što smo ranije spomenuli, izgleda da je »Metafizika i smrt« u neku ruku prekretnica u Finkovu mišljenju, zaokret ka analitici subjektiviteta: Finku je bilo zamjerano (Schlageter u svojoj doktorskoj disertaciji o Finku, npr.) da je dospio do promišljanja svijeta tako što je od dvaju korelata: transcendentalnog subjekta i svijeta u fenomenologiji kasnog Husserla ostavio u fokusu filozofiranja samo svijet, osamostaljujući i predimenzionirajući tako »objektivnu« stranu jednog odnosa: svijet je, u Finkovim djelima, »ravnodušan« spram egzistencije jednog konačnog, razumijevanjem obdarenog bića. Još u »Nietzscheu« Fink hvali »Rođenje tragedije« jer je tamo pradioba svijeta na vidljivo, dnevno, pojavno, apolinijsko i mračno, dionizijsko izložena kao događanje svijeta samog, a ne kao predodžba »za subjekt«, jer je dakle kozmogonija opisana kao »objektivno« pradogađanje, kao »zbiljski«, »transcendentni« događaj. »Metafizika i smrt«, međutim, donosi sa sobom jednu drukčiju antropologijsku potku, i koliko god se autor čuvao onog što on naziva transcendentalističkom interpretacijom koja čini od čovjeka jedan čisti »bitak za sebe«, vidljiv je pomak spram shvaćanja čovjeka kao iz-nimke, bića koje nadilazi unutarsvjetski bitak i odnosi se spram onog čemu u svijetu uopće nema mjesta. Da li je ovim, međutim, otvoren put za razumijevanje povijesnog tla ljudske egzistencije i ljudske bliskosti bitku odnosno svijetu? Čini se kao da za ovo mišljenje svekoliki povijesni tok ljudskog djelovanja spada u »unutarsvjetsku« dimenziju bliskosti bitku i da tek izvanfenomenalni i nemišljivi odnos spram ničeg transcendira ontičku samosupsumciju. Da li je tomu doista tako, ili se Fink ovdje kreće unutar posljednjih granica fenomenologijskog, tj. da upotrijebimo jedan već pomalo otrcani opis, spoznajnoteorijskog stajališta? Posjeduje li svaki od modela razumijevanja bitka svoju unutrašnju povijesnost? U ranijim djelima pokazao je Fink na koji je način moguće razmatrati rad kao »povijestan«. Što je međutim s borbom, ljubavlju i nadasve s igrom?

Kako uopće opstoji razumijevanje bitka, ne s obzirom na ništa, već s obzirom na vrijeme i povijest?

Kao aporetičko dje'o, »Metafizika je smrt« ne daje odgovora na ovo pitanje, ono također ostavlja po strani što za samu metafiziku znači povijest i koliko su pojedine mogućnosti mišljenja, svakog mišljenja, pa tako i onog o smrti određene »prostorom, vremenom i kretanjem« samog svjetovnog tla iz kojeg smo prisni bitku. Međutim, ona uvodi u »analitiku smrti«, dosljedno kao malo koje djelo sa sličnom temom; pokazuje na koji način može smrt postati »put u sjeni« na kome iz novih konfiguracija razumijemo i bitak i naše vlastito razumijevanje.

Prije nego li završimo ovaj prikaz, potrebno je reći nešto i o jednoj, za Finka uzgrednoj, a za nas eventualno zanimljivoj pa i važnoj napomeni, naime o jednoj aluzivnoj kritici E. Blocha u prvom dijelu knjige. U tekstu se radi o Kantu i o trećem slavnom pitanju transcendentalne filozofije: Čemu se smijem nadati?, a misaoni slijed je ukratko sljedeći: Ono što nas u smrti plaši, nije toliko nestanak pojedinog i pojedinačnog »bližnjeg«, koliko čitav krajobraz »zemlje mrtvih« koji naziremo pri svakom umiranju. Gonjeni nadom, naseljavamo ovaj krajobraz našim fikcijama, prikazama koje su nužno problematične, jer su zgoljna projekcija unutarsvjetovnih bića i odnosa na čistu prazninu, čisto ništa koje se otvara s druge strane zemlje živih. U ovom thanatologijskom prividu imaju dobrim dijelom svoj korijen svi »drugi svjetovi«, mitologijska i metafizička onostranost koja međutim, po zahtjevu stvari same uvijek ostaje unutar (ovo)svjetska i diskutabilna. Kant je s rijetkom intelektualnom doslje dnošću pokazao postulatorni karakter ovih regija. Drugi svijet (odnosno onostranost) jest mjesto gdje moralitet i blaženstvo kongruiraju, po dekretu »najvišeg dobra«, ali je, kako ne opstoji nikakav teorijski razlog ove kongruencije koji bi osiguravao da ono što je »praktički« poželjno bude uje-

dno i zbilja, ovaj topos upravo topos nade, postulata koji uvijek ostaju samo zahtijevani. Tako je Kant pripremio jedan istinski patos nade s onu stranu smrti. I ovdje umeće Fink napomenu o principu nade:

»Kant je ukazao na elementarnu mogućnost uma da misli ništa zemlje smrti, a da sebi ne svojata jedno predmetno znanje, i to upravo u pojmu nade koja »zahtijeva«, a da ne postavlja, koja se zadržava u smrti, a da ne postvaruje onostranost smrti. A ovaj »princip nade« nije nikakav divlji projekt slobode jednog novog društvenog uređenja što ga treba stvoriti, nije okrenut budućim zemaljskim vremenima i prostorima, kojima se žrtvuju današnji, kantovski princip nade nije nikakva ontologija još-ne-bića; ona s nečuvenom jasnoćom markira jednu graničnu situaciju ontologije.« (str. 79).

Vjerujemo da je ovo kritika vrijedna promišljanja.

Nenad MIŠČEVIĆ

INFORMACIJA O CILJEVIMA I RADU KORČULANSKE LJETNE ŠKOLE

KOJI SU CILJEVI KORČULANSKE LJETNE ŠKOLE?

Korčulanska ljetna škola osnovana je 1963. godine na inicijativu Filozofske i Sociološke katedre u Zagrebu, ali su joj se veoma brzo priključili naši najistaknutiji filozofi i sociolozi iz Beograda, Ljubljane i Sarajeva, tako da je sada Upravni odbor Škole sastavljen od predstavnika najznačajnijih intelektualnih centara Jugoslavije. Korčulanska ljetna škola radi u skladu s načelima na kojima je općenito zasnovan naš akademski život na univerzitetima. Ona za svoju djelatnost dobiva novčana sredstva iz fondova predviđenih za znanstvenu i prosvjetnu djelatnost. Rad i financiranje Škole usklađeno je s načelima jugoslavenskog samoupravnog sistema, što znači da za sadržaj rada Škole isključivu odgovornost snose sami njezini organizatori.

Osnovni zadaci Škole formulirani su već kod njenog osnivanja, i oni su potvrđeni kod razrade novog statuta 1968. godine. Ovi zadaci mogu se ukratko ovako formulirati:

1. *Obrazovanje diplomiranih i namještenih kadrova s područja filozofije i sociologije, u okviru programa »permanentnog obrazovanja«.*
2. *Razmjena mišljenja i naučnih iskustava među domaćim stručnjacima s raznih univerziteta i ustanova.*
3. *Razmjena mišljenja i iskustava sa stranim učenjacima iz društvenih znanosti.*

Što se tiče prve tačke programa Škole, ona predstavlja važan zadatak dopunskog i s t a l n o g o b r a z o v a n j a već dovršenih

---

1) Ovaj je tekst odštampan kao informacija na engleskom, francuskom i njemačkom jeziku, kako bi se sve brojniji učesnici Korčulanske ljetne škole koji dolaze iz raznih evropskih i izvanevropskih zemalja upoznali sa ciljevima i dosadašnjim radom Škole. Iako je bilo potrebno da već ranije objavimo takvu informaciju u obliku prospekta, kao što rade slične ustanove međunarodnog karaktera, neki nesporazumi na posljednjem zasjedanju Škole potaknuli su nas da to učinimo sada.

kadrova iz društvenih znanosti, što je zadatak kojem suvremeno društvo i obrazovne ustanove posvećuju sve veću pažnju, s obzirom na brze društvene promjene i znanstvena dostignuća.

Isto tako nije potrebno isticati značaj razmjene mišljenja među domaćim stručnjacima, pogotovu ako imamo u vidu da Škola okuplja filozofe, sociologe, ekonomiste, politikologe, psihologe i druge stručnjake iz društvenih znanosti koji žele proširiti svoju naučnu spoznaju i iskustva. Stavljajući probleme na dovoljan teorijsko-apstraktni nivo, ali istovremeno i društveno angažirana, Korčulanska ljetna škola suprotstavlja se onoj vrsti znanstvene specijalizacije i stručne zatvorenosti koja se opravdano osuđuje kao »idiotizam struke«.

Valja kao bitno naglasiti da Korčulanska ljetna škola nastoji sa svoje strane da doprinese otkrivanju i istraživanju novih putova mišljenja u našem vremenu i da tako predstavlja jedno samosvojno središte kritičkog raspravljanja o bitnim pitanjima epohalnog zbivanja.

Razmjena mišljenja s inozemnim stručnjacima i učesnicima Škole, koji su posljednjih godina dolazili u sve većem broju, dala je Školi izrazito i n t e r n a c i o n a l n i k a r a k t e r. Istaknuti filozofi, sociolozi i drugi stručnjaci iz drugih zemalja mnogo su pridonijeli ugledu Korčulanske ljetne škole i rastućem interesu za njenu djelatnost. Nije potrebno naglašavati koliku to pomoć predstavlja za jugoslavenske učesnike ove škole, koji su na taj način u mogućnosti da dođu u neposredni dodir s vodećim ličnostima suvremene filozofije i sociologije, i da učestvuju u diskusijama i razmjeni mišljenja o mnogim aktualnim problemima i time dolaze do novih spoznaja ne samo općeteorijskog karaktera nego i u vezu s njihovom neposrednom društvenom angažiranošću. Dosada se učešće inozemnih stručnjaka i ostalih učesnika Škole pokazalo neobično dragocjeno za jugoslavenske marksiste koji, kao i jugoslavenski socijalizam, odbacuju svaki dogmatizam i zatvaranje u vlastite granice političkog i teorijskog mišljenja. U tom vidu rukovodioci Škole uvijek su stajali na gledištu da valja omogućiti razmjenu mišljenja i znanstveni dijalog svim onim filozofskim koncepcijama koje, premda polaze s različitih pretpostavki, imaju u vidu isti cilj — napredak čovječanstva i oslobođenje čovjeka.

Ova otvorenost Škole prema teorijskim pitanjima dala je Školi izrazito o t v o r e n k a r a k t e r i u organizacionom pogledu. Škola se ne ograničava na određeni broj polaznika i predavača, ne traži posebnu ulazninu za prisustvovanje radu Škole i ne vrši posebnu kontrolu o tome tko je došao na Školu i tko je uzeo riječ u diskusijama. Smatrali smo da sama angažiranost Škole u njezinu programu — u odabiranju aktualnih tema za razgovore — na području filozofske i sociološke misli otvara niz problema koji mogu biti od koristi svima onima koji su sposobni da o njima razmišljaju, a koji na bilo koji način učestvuju u javnom društvenom životu. Time je Škola dobila izrazito druš-

tveni značaj. Ovakva otvorenost prema teorijskim tendencijama i prema broju i vrsti učesnika stavlja pred Školu razne tehničke, i ne samo tehničke, teškoće, ali smo smatrali da ih je bolje preuzeti, čak i u uvjetima jednog malog primorskog gradića, kao što je Korčula, nego se zatvarati u uski krug istomišljenika i poznanika. Tako se posljednjih godina na Školi pojavio velik broj studenata, domaćih i stranih, pa iako Škola nije prvobitno za njih stvorena, smatrali smo da je njihovo učešće dobro došlo.

U vezi s osnovnim obilježjima Korčulanske ljetne škole potrebno je skrenuti pažnju na još jedno obilježje: značaj n e f o r m a l n i h v e z a i osobnih dodira izvan redovnog rada Škole. Ovi neformalni dodiri ne samo da omogućuju mladim učesnicima da dođu u neposredni kontakt s istaknutim učenjacima, nego i omogućavaju mnoge razgovore u kojima se čovjek susreće sa čovjekom, u kojima se potvrđuje da je »čovjek za čovjeka najviša potreba«, i na taj način ruše mnoge predrasude koje podižu među ljudima birokratske, hijerarhijske, ideološke ili nacionalne barijere. Smatramo da su takvi osobni neformalni dodiri, u ambijentu stare humanističke kulture, dragocjeni u jednom vremenu gdje su čisto izvanjske, formalne, institucionalizirane, otuđene veze među ljudima poprimile stravične razmjere.

U ČEMU JE MEĐUNARODNI ZNAČAJ KORČULANSKE LJETNE ŠKOLE?

Međunarodni značaj stekla je Korčulanska ljetna škola svojom otvorenošću suvremenim pitanjima društvenog razvoja, sposobnošću da je tematski i diskusiono aktualizira, kao i prisutnošću mnogobrojnih vodećih filozofa i sociologa iz raznih zemalja. Malo je sličnih ustanova koje među predavačima mogu spomenuti imena kao što su: L. Basso, E. Bloch, Th. Bottomore, N. Birnbaum, U. Cerroni, E. Fink, E. Fromm, J. Habermas, H. Lefebvre, L. Goldmann, H. Marcuse, K. Kosik, L. Kolakowsky, F. Marek, E. Mandel, E. Pazzi, K. Wolff, da spomenemo samo neke. Uspjeh škole u tom pogledu bio je veći nego što su njeni osnivači očekivali. U vezi sa suradnjom i pozivanjem istaknutih učesnika iz stranih zemalja Upravni odbor Škole rukovodio se sa dva cilja:

1. Da potiče i razvija dijalog na relaciji Istok—Zapad, odnosno među stručnjacima iz socijalističkih i nesocijalističkih zemalja; i
2. Da djeluje u smislu povezivanja intelektualaca na planu univerzalnosti same filozofske i znanstvene misli, a posebno u Evropi, za koju smo uže vezani kako tradicijom, tako i razvojnom perspektivom.

Uvijek smo smatrali da je zatvaranje inteligencije socijalističkih zemalja iza granica vlastitih zemalja i izbjegavanje što češćih dodira s intelektualcima iz nesocijalističkih zemalja izraz

jedne preživjele, defenzivne i ustvari reakcionarne orijentacije, koju je svojevremeno nametnula staljinistička birokracija. Za nas su neprihvatljivi oni marksisti ili socijalisti koji su zaboravili da revolucionarna i progresivna misao nikad nije uzmicala pred konfrontacijom i diskusijom! Takav stav može dovesti samo do stagnacije i propadanja progresivnog mišljenja i pretvoriti marksističku inteligenciju u rezervat nedoučenih uča »učiteljeva učenika«. Takva praksa naštetila je socijalizmu mnogo više nego sve neizvršene pjatiljetke i promašene privredne reforme. Zato smatramo da je u interesu razvitka marksističke i socijalističke misli da potiče dijalog između Istoka i Zapada, to jest između intelektualnih predstavnika jednih i drugih zemalja. Smatramo da je takav dijalog u obostranom interesu. Mi smo se toga zadatka uvijek pridržavali i pozivali filozofe i sociologe iz socijalističkih zemalja: Bugarske, Madžarske, Čehoslovačke, Poljske, Rumunjske, DR Njemačke. Pozivali smo redovito i sovjetske marksiste, ali se oni nisu odazvali dosada vjerojatno zbog toga, što mi ne želimo napustiti načelo individualnog pozivanja i prihvatiti pozivanje ustanova i delegacija. Iako su se odnosi nakon okupacije Čehoslovačke 1968. pogoršali, vjerujemo da će se oni u skoroj budućnosti opet poboljšati i da će na našoj Školi uzeti učešća predstavnici iz svih socijalističkih zemalja. Mi znamo da marksisti iz tih zemalja žele doći na našu školu i da sadašnje zapreke ne mogu biti trajnijeg karaktera.

Kao što je, po našem shvaćanju, u interesu Škole da ne dade Školi onaj karakter koji bi onemogućio suradnju s marksistima iz socijalističkih zemalja i dijalog na relaciji Istok—Zapad, tako je u interesu Škole da djeluje u duhu odbacivanja svake blokovske podjele Evrope, bilo da takve tendencije dolaze iz SAD ili SSSR-a. Znamo da blokovska politika može Evropu održati samo u stanju političke, ekonomske, tehnološki i kulturne pocijepanosti, te da je takva pocijepanost i rasparčanost suprotna ne samo stvaranju one planetarne zajednice kojoj teže progresivni duhovi, nego prije svega dinamičnijem i progresivnijem razvitku same Evrope. Imajući upravo u vidu brži i progresivniji razvitak ovoga prividno »staroga kontinenta« znamo vrlo dobro da i takav razvitak isključuje svako zatvaranje u vlastite »kontinentalne granice«, već podrazumijeva otvorenost prema čitavom svijetu i naročito Trećem svijetu, kojemu u nasljeđe želimo dati ono najbolje iz evropske tradicije i najprogresivnije iz suvremenih težnji za radikalnim preobražajem društvenih tokova.

Ova otvorenost Korčulanske ljetne škole kako na relaciji Istok—Zapad, tako i na relaciji Evropa — ostali svijet, ne dozvoljava nam da Škola postane isključivo organ jedne posebne političke tendencije, ma kako ovakva tendencija bila progresivna i revolucionarna, već je upravo takav njezin karakter obavezuje da se konfrontira sa drugima koji žele to također biti. Korčulanska ljetna škola nije stvorena da bude politička tribina jedne partije, nego slobodna tribina za sve tendencije kojima je istinski stalo do napretka i dobrobiti čovječanstva. A mi imamo sla-

bost da vjerujemo da je u uvjetima suvremenog društvenog razvitka i nevjerojatne složenosti historijske situacije u kojoj živimo, mnogo toga još ostalo nedorečeno i nerazjašnjeno, i da su teorijske diskusije bitni moment — možda i najvažniji — da se do jasnoće dođe.

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama

MISAO G. LUKÁCSA
REVOLUCIONARNOST, MORALIZAM I CINIZAM
SAMOUPRAVLJANJE I MANIPULACIJA DANAS
ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM
SARTRE I MARKSIZAM
SUVREMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA«

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja 3. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 10 novih dinara, u inozemstvu 1,25 dolara; godišnja pretplata iznosi 48 novih dinara; za inozemstvo 6 dolara (90 novih dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 90 novih dinara, za inozemstvo 11 dolara (165 novih dinara).

DŽEPNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 12,50 novih dinara, za inozemstvo 1,50 dolara (22,5 novih dinara); godišnja pretplata iznosi 40 novih dinara, za inozemstvo 5 dolara (75 novih dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 2 dolara ili 25 novih dinara; godišnja pretplata iznosi 7 dolara ili 105 novih dinara, dvogodišnja pretplata iznosi 13 dolara ili 195 novih dinara; trogodišnja pretplata iznosi 18 dolara ili 270 novih dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE, treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa RAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3.

CIJENA 10 NOVIH DINARA